

*Número
Especial*

Teoria *Ε* Sociedade

ISSN: 1518-4471

*Antropologias e
Arqueologias hoje*

Revista dos Departamentos de
Antropologia e Arqueologia,
Ciência Política e
Sociologia

U F M G

Teoria & Sociedade, Revista dos Departamentos de Antropologia e Arqueologia, Ciência Política e Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, é uma publicação periódica semestral destinada a veicular trabalhos teóricos e empíricos sobre temas de interesse

EDITORAS

Maria Jaqueline Rodet
Natália Guimarães Duarte Sátyro

ORGANIZAÇÃO

Ruben Caixeta de Queiroz

CO-EDIÇÃO

Programa de Pós-Graduação
em Antropologia da UFMG

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Augusto Pereira Prates- UFMG
Antonio Fernando Mitre- UFMG
Archibald Haller- University of Wisconsin-Madison
Benício Viero Schmidt- PUC-RS
Bernardo Sorj- UFRJ
Bila Sorj-UFRJ
Bill Smith- Stanford University e Miami University
Carlos Aurélio P. de Faria- PUC MINAS
Celina Souza- UFBA
Daniel Pecaute- EHESP, Paris
Elisa Reis- UFRJ
Fábio Wanderley Reis- UFMG
Fátima Anastasia- UFMG
Gustavo Lins Ribeiro- UnB
Jean-Michel Blanquer- DGESCO- Paris
José Eisenberg- UFRJ
Juarez Rocha Guimarães- UFMG
Leonardo Avritzer- UFMG
Leonardo Fígoli- UFMG
Maroli Pomper Mayer- UFMG

das áreas das ciências sociais em suas múltiplas vertentes intelectuais. Tendo uma abrangência ampla e plural, Teoria & Sociedade publica artigos inéditos e ensaios bibliográficos que tenham passado pelo crivo de pareceristas anônimos designados pela Comissão Editorial, assim como resenhas e traduções inéditas no Brasil.

COMISSÃO EDITORIAL

Bruno Pinheiro Wanderley Reis
Carlos Ranulfo Félix de Melo
Daniel Schroeter Simão
Eduardo Viana Vargas
Renarde Ferreira Nobre
Vera Alice Cardoso Silva

EQUIPE TÉCNICA

Secretárias Editoriais:

Ana Paula Santos Rodrigues
Raquel Caldas Nolasco

Editoração Eletrônica:

Thomás Mota Coelho Nascimento

Marco Cepik- UFRGS
Maria D'Alva Gil Kinzo- USP
Maria das Mercês G. Somarriba- Fundação João Pinheiro
Maria Lígia Oliveira Barbosa- UFRJ
Marta Araújo- CES- Coimbra
Martin Bauer- London School of Economics
Mirian Goldenberg- Museu Nacional/ UFRJ
Mônica Mata Machado de Castro- UFMG
Nelson do Valle Silva- IUPERJ
Neuma Aguiar- UFMG
Otávio Dulci- UFMG
Peter Fry- UFRJ
Pierre Sanchis- UFMG
Renan Springer de Freitas- UFMG
Renato Bosghi- IUPERJ
Roberto Grün- UFSCar
Rodrigo Duarte- UFMG
Sérgio Azevedo- UENF
Sílvia Maezo- CES- Coimbra
Tânia Quintaneiro- UFMG

Teoria \mathcal{E} Sociedade

REDAÇÃO

Teoria & Sociedade

Departamento de Antropologia e Arqueologia

Departamento de Ciência Política

Departamento de Sociologia

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Minas Gerais

Av. Antônio Carlos, 6627 - Pampulha

31270-901 - Belo Horizonte, MG - Brasil

teoriaesociedade@gmail.com

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

© 2014, DAA-DCP-DSO/UFMG

Número publicado com recursos da FAFICH e do Programa da Pós-Graduação de Ciência Política/UFMG

ATENDIMENTO

teoriaesociedade@gmail.com

Teoria & Sociedade

(Revista dos Departamentos de Antropologia e Arqueologia, Ciência Política e Sociologia - UFMG)

Belo Horizonte, Número Especial: Antropologias e Arqueologias, hoje .

Circulação Maio de 2015

ISSN: 1518-4471

1) Teoria Social - Periódicos. 2) Política - Periódicos. 3) Sociologia - Periódicos.

4) Antropologia - Periódicos. 1) Universidade Federal de Minas Gerais

*Número
Especial*

Teoria  Sociedade

ISSN: 1518-4471

*Antropologias e
Arqueologias, hoje*

Revista dos Departamentos de
Antropologia e Arqueologia,
Ciência Política e
Sociologia

U F M G

SUMÁRIO Summary

EDITORIAL	2
APRESENTAÇÃO DO ORGANIZADOR Presentation organizer RUBEN CAIXETA DE QUEIROZ	9
SONHO DE UMA TARDE DE INVERNO: A UTOPIA DE UMA ANTROPOLOGIA COSMOPOLITA A midwinter afternoon's dream: the utopia of a cosmopolitan anthropology ALCIDA RITA RAMOS	19
O DEBATE ENTRE TARDE E DURKHEIM The debate between Tarde and Durkheim EDUARDO VIANA VARGAS BRUNO LATOUR BRUNO KARSENTI FRÉDÉRIQUE AÏT-TOUATI LOUISE SALMON	28
O ANTROPÓLOGO E A VIDA The Anthropologist and the life ANA MARIA RAMO Y AFFONSO	62
A INVENÇÃO DAS ARTES PLÁSTICAS EM BELO HORIZONTE The invention of the art of painting in Belo Horizonte LEONARDO HIPOLITO GENARO FÍGOLI RONALDO DE NORONHA JOÃO IVO DUARTE GUIMARÃES	74
ARTE E CIDADE: GRAFITEIROS E PIXADORES EM BELO HO- RIZONTE Art and city: Graffiti writers and pixadores in Belo Horizonte MARCOS H. B. FERREIRA	98

SOBRE A REPRESENTAÇÃO DO INDIVÍDUO EM TRÊS TRABALHOS FOTOGRÁFICOS On the representation of the individual in three photographic works NIAN PISSOLATI LOPES	119
EDIFÍCIO MASTER: PAREDES, JANELAS E VIDA SOCIAL Edifício Master: walls, windows and social life ANA LÚCIA MODESTO	145
REPENSANDO O CORPO BIOTECNOLÓGICO: QUESTÕES SOBRE ARTE, SAÚDE E VIDA SOCIAL Rethinking the biotechnological body: issues on art, health and social life ÉRICA RENATA DE SOUZA MARKO SYNÉSIO ALVES MONTEIRO	159
O HOMEM BRANCO E O BOTO: O ENCONTRO COLONIAL EM NARRATIVAS DE ENCANTAMENTO E TRANSFORMAÇÃO (MÉDIO RIO SOLIMÕES, AMAZONAS) The white man and the dolphin: the colonial encou- nter in narratives of enchantment in the Brazilian Amazon DEBORAH DE MAGALHÃES LIMA	173
ACUMULANDO SABERES - O PROCESSO DE ESCOLARIZAÇÃO NO CONTEXTO YE'KWANA Accumulating knowledge - the educational process among the Ye'kwana. KARENINA VIEIRA ANDRADE	202
TAXONOMIAS LEGAIS E IMAGENS ÉTNICAS NOS AUTAZES E BAIXO MADEIRA, 1912-1931 Legal taxonomies and ethnic images at Autazes and Baixo Madeira (AM), 1912-1931 ANA FLÁVIA MOREIRA SANTOS	219

- TRATADOS INTERNACIONAIS, POPULAÇÕES TRADICIONAIS E
DIVERSIDADE BIOLÓGICA 235
International Treaties, Traditional People and Bio-
logical Diversity
ANA BEATRIZ VIANNA MENDES
ADERVAL COSTA FILHO
ANA FLÁVIA MOREIRA SANTOS
- GURUTUBANOS, CAATINGUEIROS E GERAIZEIROS: 251
IDENTIDADES RURAIS E TERRITORIALIZAÇÃO
Gurutubanos, Caatingueiros and Geraizeiros: rural
identities and territorialization
ADERVAL COSTA FILHO
- DO SERTÃO ANTIGO À LINHA DA CRUZ: TEMPORALIDADES E 268
PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO
From the old backwards to the cross lines: tempora-
lities and territorial coverage processes
GABRIELLY MERLO DE SOUZA
- LEMBRANDO E ESQUECENDO AS LAVRAS DO ABADE: 285
MEMÓRIAS DE UM SÍTIO ARQUEOLÓGICO HISTÓRICO
Remembering and forgetting the Lavras do Abade:
memories of an historic archaeological site
DIOGO M. COSTA
- CADEIA OPERATÓRIA, LÂMINAS DE MACHADO POLIDAS E 307
IMAGINÁRIO AMAZÔNICO NO SÍTIO ARQUEOLÓGICO BOA
VISTA, PARÁ
Chaîne Opératoire, Polished Stones Axes Blades and
Amazonia's Imaginary in the Archeological Site Boa
Vista, Pará
MARIA JACQUELINE RODET
DÉBORAH DUARTE-TALIM
VERA GUAPINDAIA
AMAURI MATTOS

APRESENTAÇÃO DO ORGANIZADOR

RUBEN CAIXETA DE QUEIROZ¹

No ano de 2006 foi criado um programa de pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais com uma proposta ao mesmo tempo clássica e inovadora: aquela que procura articular Antropologia e Arqueologia, isto é, articular a dimensão simbólica e material da experiência humana. Por um lado, tal proposta seria clássica, pois a Antropologia Cultural e a Arqueologia são dois dos quatro campos da Antropologia, tal como arquitetada por Franz Boas: os outros dois seriam a Antropologia Física (ou biológica) e a Linguística. Por outro lado, a proposta dessa pós-graduação seria, paradoxalmente, inovadora, se levarmos em conta que o diálogo entre Antropologia cultural ou social e Arqueologia fora interrompido no Brasil e alhures após a segunda metade do século XX.

No Brasil, a Antropologia Social, após esse período, tinha se dividido em duas sub-disciplinas com temáticas muito claramente delineadas: a Etnologia Indígena e a Antropologia Urbana ou das sociedades modernas e complexas. No que diz respeito à Etnologia Indígena, desde o tempo do pioneirismo de Curt Nimuendaju, o diálogo entre Antropologia e Arqueologia manteve uma certa longevidade (a partir dos temas de pesquisa e das orientações teóricas – em que o difusionismo e o materialismo cultural tiveram uma enorme contribuição). Enquanto isso, curiosamente, se o campo da Arqueologia se diversificou e passou a incluir de forma decisiva o estudo sobre sociedades modernas (por exemplo, a Arqueologia nas cidades e sobre a arquitetura das cidades, ou sobre o período colonial e pós-colonial), a Antropologia Urbana rompeu definitivamente o diálogo com a Arqueologia.

No que tange à Etnologia, trabalhos recentes de Eduardo Góes Neves (2012) e Eduardo Viveiros de Castro (2002) nos revelaram o grande impacto que a arqueologia amazônica e a ecologia histórica – por exemplo, os trabalhos de Donald Lathrap (1970),

¹ Professor Associado de Antropologia da UFMG e pesquisador 2 do CNPq.
Contato: caixetadequeiroz@gmail.com

Anna Roosevelt (1992, 1993, 1994), Carneiro (1995), Willian Balée (1993), Michael Hekkenberger (1996) – tiveram sobre a etnologia amazônica. Em especial, a divulgação de dados que nos revelaram, dentre outros: 1) estimativas para uma população indígena anterior a 1492 bem maiores do que aquelas mencionadas pelo “modelo padrão” de Julian Steward (1946-1950); 2) complexidade das áreas culturais da floresta tropical mesmo se comparadas à área andina; 3) importância das redes e sistemas regionais de intercâmbio nos quais se articulavam distintos sistemas socioculturais em zonas ambientais similares ou distintas (como aquelas das áreas de várzea e terra firme); e por fim, a tese segundo a qual a Amazônia seria um centro de “difusão cultural” e não uma área periférica que teria recebido influências do exterior (especialmente dos Andes).²

Portanto, por um lado, pode-se dizer que o diálogo entre Antropologia e Arqueologia não tenha sido totalmente interrompido. Aqui e ali (em uma área etnográfica ou em uma unidade temática) vê-se o esforço em produzir cruzamento desses dois campos do saber. Por outro lado, a diversificação das abordagens teóricas e das temáticas dessas duas disciplinas tem levado a um distanciamento do “ensino e da pesquisa” em comum.

Se tomarmos a definição cunhada por Edward Tylor, em 1871, o campo da Antropologia abrange “o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade.” Ainda que tal definição seja hoje, como veremos a seguir, bastante limitada, podemos dizer que a Etnografia (a descrição pormenorizada de um “grupo social” na atualidade, isto é, a descrição de uma cultura “viva”) é o primeiro plano de uma etapa que, se prosseguida pelo mesmo pesquisador ou por terceiros, permite comparar e traçar princípios gerais da sociedade humana. Por contraste, pode-se dizer, de acordo com Renfrew e Bahn (2007:09), que a Arqueologia é o

...tempo passado da antropologia. Enquanto os antropólogos culturais baseiam suas conclusões na experiência da vida real dentro de comunidades contemporâneas, os arqueólogos estudam sociedades do passado, principalmente através de restos materiais.

Não só através de restos materiais, claro, pois cada vez mais a Arqueologia Histórica tem estabelecido um diálogo com as fontes escritas, mas pode-se dizer que o que diferencia o estudo do passado pelo historiador e pelo arqueólogo é que o primeiro se ocupa estrategicamente das fontes escritas e o segundo dos vestígios materiais.³

² Apresentamos mais detalhes sobre essa influência da Arqueologia amazônica sobre a Etnologia amazônica em um número especial da revista *Anuário Antropológico*, a ser publicado ainda em 2014, organizado por Alcida Rita Ramos.

³ Aliás, se tomarmos o ponto de origem da humanidade a mais ou menos três milhões de anos atrás, se quisermos estudar esse passado, para mais de 99% desse lapso de tempo não há qualquer registro escrito deixado pelos nossos antepassados.

Apesar disso, um determinado arqueólogo especialista, por exemplo, o etnoarqueólogo, tal qual o etnógrafo, tem procurado viver em comunidades contemporâneas com o objetivo de compreender, por meio de informações portadas por pessoas vivas e reais, como os registros arqueológicos - isto é, os vestígios - foram encontrados e formados. Ou seja, como disse Renfrew e Bahn (2007: 11), o estudo dos “povos vivos e sua cultura material” tem por finalidade aumentar “nossa compreensão do registro arqueológico”.⁴ Ora, como se vê neste tipo de Arqueologia, o estudo de “povos vivos” continua sendo um meio de acesso à compreensão do “passado” - seja ele próximo ou distante. A Antropologia, por sua vez, cada vez mais distante de um passado e de um presente objetivo ou da procura de princípios universais - tal qual naquela definição de Tylor -, procura se consolidar como uma ciência - nas palavras de Lévi-Strauss, uma “ciência social do observado” - que busca o ponto de vista do nativo ou de um “sistema de referência fundado na experiência etnográfica, e que seja independente, ao mesmo tempo, do observador e de seu objeto” (Lévi-Strauss *apud* Goldman 2003: 462); ou, ainda, como disse Tim Ingold, a Antropologia não estuda sociedades ou pessoas, mas estuda com as pessoas⁵.

Há ainda, a nosso ver, dois pontos de desencontro a respeito dos estudos em Antropologia e em Arqueologia que fazemos atualmente. O primeiro deles se refere ao fato de que a Arqueologia - ao contrário da Antropologia - cada vez mais faz uso e é dependente de métodos e técnicas de análise e observação de outras ciências - como as geociências e as ciências da vida -, o que a leva a depender de recursos caros e sofisticados⁶. Ora,

4 O fato da Arqueologia ter se tornado um campo cada vez mais especializado tem como efeito uma crescente subdivisão da disciplina, seja por período (por exemplo, Arqueologia do período pré-histórico e histórico, paleolítico, civilizações da América, China, Egíptologia, Arqueologia Clássica da Grécia e Roma Antiga), seja por temas ou métodos específicos como a própria Etnoarqueologia, a Arqueologia ambiental, a Arqueologia subaquática, a Arqueologia da arquitetura, a Arqueologia colaborativa, as *Communities Archaeologies*, as *Indigenous Archaeologies*, e assim por diante.

5 Para precisar um pouco mais o ponto no qual Ingold (2008: 82) vê a diferença entre a Antropologia e outras ciências tais como a História e a Psicologia, podemos citar: “We may think we live in societies, but can anyone ever tell where their society ends and another begins? Granted that we are not sure what societies are, or even whether they exist at all, could we not simply say that anthropology is the study of *people*? There is much to be said for this, but it still does not help us to distinguish anthropology from all the other disciplines that claim to study people in one way or another, from history and psychology to the various branches of biology and bio-medicine. What truly distinguishes anthropology, I believe, is that it is not a study of all, but a study *with*. Anthropologists work and study *with* people. Immersed with them in an environment of joint activity, they learn to see things (or hear them, or touch them) in the ways their teachers and companions do”.

6 Para corroborar esse dado, talvez seja suficiente consultar o número especial sobre a metodologia da pesquisa arqueológica, publicado em 2013, no Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, organizado por Denise M. C. Gomes (2013). Ali, nos diversos artigos, um conjunto de técnicas mais recentes empregadas pela Arqueologia é descrito de tal forma que uma breve olhada constata a crescente tecno-cientificidade da disciplina, iniciada pelo emprego necessário da computação, da caracterização físico-química dos vestígios, da aplicação da Geofísica: flotação, recuperação de macrovestígios vegetais, análise de pólen, fitólitos, extração de microvestígios, análises químicas dos pisos de ocupação e traceologia lítica; uso conjugado de registros tradicionais como fotografia e realização de decalques com papel vegetal e lápis, ou com uso de tecido branco e carbono, às técnicas de *laser scanning* terrestre e fotogrametria de luz estruturada; técnicas de fluorescência de Raix-X, Microscopia Eletrônica de Varredura, Espectroscopia por Dispersão de Energia; uso de radar de Penetração no Solo (GPR); utilização do Sistema de Informação Geográfica (SIG), que permite “visualizar por meio de mapas a associação de diferentes variáveis relacionadas à localização, cor do solo, quantidade de artefatos, profundidade e topografia” (Gomes, 2013: 513-516).

conforme já dissemos em outro texto aqui já citado, a coletânea organizada por Alcida Rita Ramos, tais recursos de pesquisa do arqueólogo contrastam com o “arcaísmo” do caderno de campo do antropólogo (no máximo, acompanhado de um gravador e de um máquina fotográfica), com o uso da observação direta e com o domínio da língua nativa do grupo no qual se faz a pesquisa.

O segundo ponto de desencontro entre essas duas práticas científicas, consequência direta do primeiro ponto, trata-se da constituição das equipes de pesquisa: enquanto o arqueólogo depende da colaboração de uma equipe de campo e de análise dos dados, geralmente numerosa, o antropólogo ainda tem como modelo a pesquisa solitária (no máximo, por dupla), seja na fase de campo, seja na de análise e escrita⁷.

Em resumo, há hoje um conjunto de perspectivas teóricas e metodológicas distintas que atuam no sentido de separar os estudos em Antropologia e Arqueologia. Porém, se no passado as duas disciplinas andaram juntas, ainda hoje pode-se dizer que há toda uma perspectiva que as reaproximam, e que se torna um desafio para o trabalho em conjunto: o rompimento daquelas fronteiras que foram estabelecidas pela ciência padrão entre o material e o simbólico, entre a natureza e a cultura. O conjunto de textos deste número especial da revista *Teoria & Sociedade*, denominado “Antropologias e Arqueologias, Hoje”, menos do que se propor a enfrentar esse desafio da perspectiva interdisciplinar entre Antropologia e Arqueologia - que é, de certa forma, conforme já dito, o mesmo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG (PPGAN) -, propõe-se a oferecer uma breve reunião da diversidade do tipo de Antropologia e Arqueologia que se faz nesta pós-graduação, e, com isso, talvez, indicar que ainda resta um caminho a percorrer na produção de uma maior integração nessas duas áreas de conhecimento. A miscelânea de textos é composta por pesquisadores seniores e jovens, na sua maioria professores ou ex-alunos do PPGAN.

O primeiro bloco de artigos aborda a disciplina antropológica na sua perspectiva teórica clássica e contemporânea. Para abrir este número especial da *Teoria & Sociedade*, apresentamos o único artigo que não foi produzido por professores e estudantes do PPGAN: trata-se do artigo de Alcida Rita Ramos, no qual a autora discute a utopia de uma Antropologia horizontal, que seria cidadã e democrática, representada pela constituição de uma rede de Antropologias mundiais. Já o texto coletivo de Eduardo Viana Vargas, Bruno Latour, Bruno Karsenti, Frédérique Aït-Touati, Louise Salmon - o único que não é inédito, já que se trata de uma tradução - retoma o debate entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim, em 1903, por meio de um roteiro composto de citações dos trabalhos desses

⁷ Nota-se, os desencontros entre Antropologia e Arqueologia não são aqui destacados a partir da vocação multidisciplinar da Arqueologia (em especial no seu diálogo com a ciências da vida e com o geociências) por oposição à Antropologia, mas do crescente domínio e uso do aparato técnico-cientificista por parte da Arqueologia – o que, de forma coerente, a afasta do diálogo com o pensamento “nativo” ou daqueles homens que vivem ou viveram num determinado sítio e que são objetos de estudo do arqueólogo.

dois autores de forma a “inventar” um diálogo. O terceiro texto deste bloco dedicado à Teoria Antropológica, escrito por Ana Ramo, parte das propostas conceituais e epistemológicas de Eduardo Viveiros de Castro em “A propriedade do conceito”, de Marilyn Strathern em “O gênero da dádiva” e de Roy Wagner em “A invenção da cultura” para propor uma reflexão acerca da interseção entre metodologia e ética na prática e na política antropológica.

O segundo bloco deste número especial é composto de quatro artigos e tratam da relação entre Antropologia e Imagem. No primeiro deles, “A invenção das artes plásticas em Belo Horizonte”, os autores Leonardo Fígoli, Ronaldo de Noronha e João Ivo Guimarães analisam a obra do pintor e crítico de arte, literato, teatrólogo, roteirista de cinema, arqueólogo, paleontólogo, jornalista, antropólogo, educador e fotógrafo Anibal de Mattos - um intelectual fluminense radicado em Belo Horizonte. Tal análise permite descortinar o campo intelectual e artístico da época, início do século XX: sua dependência do poder político, baixa diferenciação no campo cultural, lutas de concorrência pelo monopólio da legitimidade artística. O segundo artigo, escrito por Marcos H. B. Ferreira, denominado “Arte e cidade”, é um esforço de compreensão dos *graffitis* e *pixações* como símbolos inscritos na superfície da cidade de Belo Horizonte, e que são interpretados à luz de uma determinada teoria sobre a arte e sobre a cidade. O terceiro artigo deste bloco, escrito por Nian Pissolati Lopes, faz uma análise comparativa entre três obras fotográficas: *Antropologia da Face Gloriosa* (1997) de Arthur Omar; *Marcados* (2009) de Cláudia Andujar; e, por fim, o próprio trabalho do autor do artigo sobre carroceiros na cidade de Belo Horizonte. Tais ensaios fotográficos são abordados à luz dos conceitos de *rosto unívoco* e *corpo polívoco* de Deleuze e Guattari, e retomados por Le Breton. Por fim, o quarto artigo deste segundo bloco destinado à Antropologia visual, escrito por Ana Lúcia Modesto, analisa o filme *Edifício Máster*, de Eduardo Coutinho, com o objetivo de demonstrar que o método do cineasta de levantamento de narrativas biográficas se revela como uma contribuição importante para a Antropologia dedicada aos estudos das vidas nas metrópoles.

Entre o segundo e o terceiro bloco há apenas um artigo, que figura como uma espécie de transição: trata-se do trabalho de Érica de Souza e Marko Monteiro sobre as diversas biotecnologias e os seus efeitos sobre as normas de conduta relativas aos corpos humanos.

O terceiro bloco é composto de três estudos de etnologia brasileira. No primeiro deles, Deborah Lima faz um uso bastante fecundo da noção de “perspectivismo”, cunhada por Eduardo Viveiros de Castro, para compreender as relações entre o homem e o boto na Amazônia Brasileira. Já o artigo de Karenina Andrade aborda o tema da escola nas sociedades indígenas, a partir do caso etnográfico do povo ye'kwana, um grupo Caribe das Guianas, para demonstrar o paradoxo entre tradição e modernização, ou seja, a escola, esse bem e serviço do mundo moderno, que ora é cobiçado pelos indígenas, ora também

é visto como signo da destruição e da morte de sua cultura. O terceiro e último artigo deste bloco é composto pelo trabalho de Ana Flávia Santos, que faz uma descrição etnográfica sobre o processo de territorialização do povo Mura (Baixo Madeira, Amazonas), no período inicial do Serviço de Proteção aos Índios (de 1912 a 1932), no qual o reconhecimento do território indígena era pautado pelo paradigma colonialista da transitoriedade do índio.

O quarto bloco é composto de três estudos sobre processos de territorialização e populações tradicionais. No primeiro deles, os autores Ana Beatriz Mendes, Aderval Costa Filho e Ana Flávia Santos analisam três convenções internacionais relativas à proteção ao patrimônio cultural, ao meio ambiente e às populações tradicionais, de forma a compreender como se desenhou no Brasil um marco jurídico específico para a proteção ambiental e para a diversidade cultural. No segundo artigo, Aderval Costa Filho analisa um caso etnográfico no norte de Minas Gerais de forma a demonstrar os processos de formação identitária e territorialização de três comunidades tradicionais: Gurutubanos, Caatingueiros e Geraizeiros. Por fim, no terceiro artigo desse bloco, Gabrielly Merlo de Souza analisa uma comunidade rural no norte de Minas Gerais com o objetivo de compreender os processos de territorialização decorrentes dos artifícios do avanço na região de uma economia de mercado e da conseqüente transformação das práticas tradicionais de convivência da população local com o bioma da Caatinga.

Por fim, o quinto e último bloco é composto de apenas dois artigos exemplares da Arqueologia múltipla que se faz hoje na Universidade Federal de Minas Gerais. Um deles se insere na área da Arqueologia histórica, que, nos últimos anos, tem tido um crescimento robusto nesta universidade, com pesquisas diversas sobre o período colonial brasileiro ou sobre as expedições na Antártida. O artigo em questão, escrito por um ex-pós-doutorando do PPGAN, Diogo Costa, versa sobre um conflito ocorrido no sítio arqueológico histórico das Lavras do Abade no ano de 1887, localizado na cidade atual de Pirenópolis (GO), com o intuito de verificar como a memória coletiva, cultural e social se manifesta por meio das expressões culturais, dos lugares esquecidos e da cultura material da comunidade. O último trabalho é um exemplar da Arqueologia clássica e pré-histórica. Mais precisamente, a partir da noção de “cadeia operatória”, o artigo coletivo encabeçado por Maria Jacqueline Rodet analisa a indústria lítica na região amazônica, onde há uma grande quantidade de estudos arqueológicos com foco na cerâmica, mas pouco se investigou o material lítico proveniente daqueles sítios.

Aproveito a oportunidade para agradecer à contribuição fundamental na organização desse número especial da revista Teoria & Sociedade dada, em primeiro lugar, pelos autores dos artigos, e em segundo lugar pelos nossos colegas atuantes no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG - Leonardo Fígoli, Karenina Andrade, Edgar Barbosa Neto, Deborah Lima e Debora Breder - que leram atentamente os artigos e nos deram um primeiro parecer. *Last but not least*, agradeço muito a Lara Spagnol, nossa cuidadosa e atenta revisora deste número especial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALÉE, William. 1993. "Indigenous transformation of Amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil". In: Philippe Descola & Anne Christine Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazonie: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme*, 33(126-128):231-254.
- CARNEIRO. Robert. 1995. "The history of ecological interpretations of Amazonia: does Roosevelt have it right?" In: L. Sponsel (org.). *Indigenous people and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*. Tucson: University of Arizona Press. pp. 45-70.
- GOLDMAN. 2003. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia*, 46 (2):445-476.
- GOMES, Denise M. C. 2013. "Metodologia da pesquisa arqueológica: uma introdução". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Ciências Humanas)*, 8(3):513-516.
- HECKENBERGER, Michael. 1996. *War and peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A. D. 1250-2000*. Pittsburgh: Tese de Doutorado, University of Pittsburgh.
- INGOLD, Tim. P. 2008. "Anthropology is not Ethnography". *Proceedings of the British Academy*, 154:69-92.
- LATHRAP. Donald. 1970. *The upper Amazon*. New York: Praeger.
- NEVES, Eduardo Góes. 2012. *Sob os Tempos do Equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC – 1.500 DC)*. São Paulo: Tese de Livre Docência, Universidade de São Paulo.
- RENFREW, Colin & BAHN, Paul. 2007. *Arqueología: Teorías, Métodos y Práctica*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- ROOSEVELT, Anna. 1992. "Arqueologia amazônica". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/SMC. pp. 53-86.
- _____. 1993. "The rise and fall of Amazonian chiefdoms". In: Philippe Descola & Anne Christine Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazonie: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme*, 33(126-128):255-283.
- _____. 1994. "Amazonian anthropology: strategy for a new synthesis". In: Anna Roosevelt (org.). *Amazonian Indians from prehistory to the present*. Tucson: University of Arizona Press. pp. 1-29.
- STEWART, Julian (org.). 1946-1950. *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution. v. 1-6.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Imagens da natureza e da sociedade". In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios De Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 319-344.



ARTIGOS
Articles

SONHO DE UMA TARDE DE INVERNO: A UTOPIA DE UMA ANTROPOLOGIA COSMOPOLITA

ALCIDA RITA RAMOS

RESUMO

Por meio de um exercício de imaginação, de inspiração indígena, propõe-se uma utopia antropológica em que distintas tradições dessa profissão não sofram com limitações linguísticas e desigualdade de produção e consumo, gozem de uma intercunicabilidade verdadeiramente horizontal e se dedicuem ao compromisso de transformar os antropólogos em atores políticos. Essa utopia contrasta com a situação corrente, em que as antropologias metropolitanas alcançaram um tal grau de hegemonia que têm dado ensejo a que se divida a disciplina em dois blocos claramente opostos: Centro e Periferia. Mas eis que surge no horizonte um vulto ainda nebuloso, porém com a remota possibilidade de fazer o virtualmente impossível, ou seja, dar vida material àquela utopia que tem sido até agora estritamente imaginada. É a Rede de Antropologias Mundiais (World Anthropologies Network – WAN), em si um produto de quem sonha com uma antropologia cidadã e democrática.

PALAVRAS - CHAVE

Antropologias mundiais, utopia, antropologias metropolitanas, centro e periferia.

PRELÚDIO

O tema do universo antropológico dividido em zonas diferenciadas de poder parece se agigantar quando visto do centro desse poder. A dicotomia Centro *versus* Periferia assume berrantes cores primárias quando observada contra o pano de fundo da paisagem branca de neve e, ao que parece, inalável da Metrópole. O que se segue é um breve exercício de fantasiar o que seria dessa paisagem se o jogo de poder fosse outro.¹ Criar uma ficção de democracia acadêmica como recurso retórico, a exemplo da caricatura, ajuda a ressaltar os traços mais salientes da problemática em questão.

Utopias são boas para sonhar. Seu horizonte, ainda que inalcançável – e talvez por isso mesmo – traz dinamismo e principalmente dúvidas sobre os *topoi* e cânones acadêmicos que nos são impostos mais pela inércia política do que pelo convencimento intelectual. É desnecessário dizer que a hegemonia antropológica que nos perturba, pelo menos a nós que estamos fora da Metrópole, não é um produto autônomo, mas sim reflexo de um estado de coisas muito mais abrangente, ou seja, a divisão mundial de trabalho e as decorrentes trocas desiguais entre povos e nações. Por que então não sonhar com o que poderia ser em outra dimensão histórico-política? Por que não emular o que nos ensina a sabedoria etnográfica sobre diversidade e como conviver com ela? Por que, por uma vez, não nos deixamos guiar pela experiência indígena, já que os nossos próprios recursos explanatórios se mostram insuficientes na conjuntura atual, em que sentimentos agonísticos impregnam nossos discursos profissionais e parecem nos conduzir a um beco sem saída?

UTOPIA

Era uma vez uma utopia chamada *Cosmantrópolis*², alcunha talvez tão inusitada quanto o seu conteúdo, o que não é de surpreender. Para fundar a utopia os pais fundadores da Cosmantrópolis inspiraram-se nos sábios políglotas do rio Uaupés, no

1 O formato deste pequeno ensaio, como se fosse uma fábula, uma narrativa mítica ou, mais sobriamente falando, uma utopia, veio-me de assalto num dia azul e gélido de fevereiro no Meio-Oeste dos Estados Unidos durante minha estada na Universidade de Wisconsin, Madison, no primeiro semestre de 2005. Talvez por isso ele pareça um tanto etéreo, irreal, ou mesmo fantasmagórico sem, no entanto, trair seu compromisso com o empenho analítico e a seriedade intelectual.

2 Inspiro-me no importante trabalho em que Gustavo Lins Ribeiro (2005), em seu louvável esforço de renovação, advoga a necessidade de se criar um espaço cosmopolítico, que contemple uma antropologia verdadeiramente mundial, em que antropologias nacionais tenham oportunidades iguais de expressão e influência.

norooeste amazônico, onde a regra de exogamia linguística pode reunir sob o mesmo teto falantes de muitas línguas, mesmo que uma delas, a do líder da casa comunal, seja predominante. Construíram então uma comunidade de múltiplas vozes, numa espécie de Babel organizada e solidária no sentido durkheimiano de solidariedade, neste caso, orgânica. Todos partilhavam idiomas, ideias, soluções e propostas, sem que cada um dos parceiros perdesse sua identidade e cor local, preservadas como capital simbólico a serviço da coletividade. Cosmantrópolis prosperou e tornou-se a comunidade pensante mais criativa e vivaz na paisagem das ciências sociais. Publicações proliferavam com um público escritor e leitor sem fronteiras. Seminários, longe de imitar a alienante linha de montagem industrial, duravam o tempo necessário para que todos os participantes, guardando respeito pela vez do próximo, pudessem expressar por extenso suas ideias e as ter plenamente discutidas. Assim corria o fluxo de conceitos, juízos e opiniões sem as conhecidas travas de tempo e de espaço. Recursos para pesquisa não se limitavam a reforçar ideias dominantes e agraciavam em especial a ousadia da experimentação intelectual de onde quer que ela viesse, principalmente se fosse capaz de derrubar pseudoverdades teóricas e receitas metodológicas cristalizadas, muitas vezes, por modismos passageiros. Os editores de textos tinham como norma multar quem fizesse de conta que suas ideias eram originais e quem omitisse dar o devido e justo crédito a colegas dos países onde desenvolveram suas pesquisas de campo.

A exemplo dos sábios nativos do Uaupés e alhures, os fundadores de Cosmantrópolis viam com maus olhos o culto à personalidade, pois desconfiavam que, por trás do hiperbólico e súbito sucesso individual, haveria sempre algo cheirando a ocultos passes de mágica que enaltecem o praticante mas denigrem o coletivo. Por isso, não encorajavam a tendência à proliferação daqueles híbridos intelectuais vulgarmente conhecidos como “étnicos chiques³”. Esses ilustres profissionais - embora trouxessem grandes contribuições para a geração e manutenção de polêmicas que muitas vezes vinham a calhar para interromper uma sonolenta rotina acadêmica típica da ciência normal kuhniiana - pouco faziam para ter reconhecida a tradição que originalmente os inspirou⁴.

3 Alguns pensadores, como Ahmad (1992), não escondem seu profundo desconforto com o fenômeno do (ou da) intelectual que migra para a Metrópole e assume a posição de porta-voz de seu país, estrangulando, assim, a voz dos que ficaram para viver a realidade que o (a) migrante deixou para trás.

4 Publicar em inglês pode trazer reconhecimento ao autor, mas quase nunca à antropologia nacional de sua origem. Como um gato preto em campo de neve (na vívida imagem do novelista gaúcho Erico Verissimo), tenho me visto tomar dimensões inesperadas que não são tanto o resultado aleatório de um esforço solitário, individual, quanto parte integrante da minha tradição antropológica nacional que, por sua vez, e como a minha produção, é um amálgama de influências internas e externas, embora com um sabor próprio. Os estudantes da Metrópole que leem textos meus, ou de outros em situação semelhante, e se impressionam com certas descrições e posições não têm como alcançar o mundo invisível que me sustenta e me dá coerência. No entanto, não é por não o verem que ele não existe, a exemplo da fábula dos “povos sem história” que só não a exibem porque os estudiosos ocidentais não têm os meios necessários para alcançá-la. O que passa por ausência de uns é, lamentavelmente, produto da ignorância de outros.

Enfim, Cosmantrópolis seguia seu curso de pequenas transgressões em meio a uma vigiada tranquilidade social e justiça intelectual quando forças maiores começaram a agir. Mais uma vez, a etnografia indígena nos traz inspiração. Um dia, o demiurgo reuniu o povo escolhido e apresentou-lhe o dilema da escolha. Dispôs uma série de objetos à sua frente e convidou-o a escolher o que quisesse. Havia todo o equipamento tradicional já conhecido e também um grande número de novidades ininteligíveis. O povo escolhido selecionou o que quis e rejeitou o resto. Ficaram então com arcos, flechas, canoas, panelas de barro, redes de dormir, e todos os objetos que faziam sentido no seu universo. Um tanto surpreso, o demiurgo avisou que aquilo que fora rejeitado seria oferecido aos forasteiros, os homens brancos que ainda não faziam parte do mundo do povo escolhido. Motores, aviões, rádios, espingardas, roupas e toda sorte de objetos não identificados acabaram nas mãos dos desconhecidos. Passa-se o tempo e, inexoravelmente, as novas gerações são assaltadas por forasteiros como que caídos do céu em suas máquinas voadoras, envoltos em peles artificiais, carregando canos que cospem fogo e, sem pedir licença nem dar satisfações, fazem exigências, apropriam-se da terra e de tudo mais que lhes interessa, assim transformando o povo escolhido em povo, se não vencido, sem dúvida, oprimido. Como se isso não bastasse, juntando insulto a dano, vieram os missionários e impuseram o humilhante império de uma das línguas locais, além, naturalmente, da dos brancos, em detrimento de todas as outras. Em retrospecto, essas novas gerações lamentam que seus ancestrais tenham feito tão má escolha perante o demiurgo, mas uma coisa é certa e fonte de orgulho: o atual poderio dos brancos nada mais é do que o resultado do exercício da agencialidade dos índios. Foi porque *eles* fizeram a escolha errada que os brancos chegaram a ser o que são hoje, ou seja, o produto de um erro fatal. Os índios perderam bens preciosos como vidas, terra e, quase sempre, autonomia, mas conservaram a convicção e o orgulho de quem já teve e, portanto, poderá voltar a ter, o destino nas próprias mãos.

E assim também Cosmantrópolis se viu subitamente colonizada por uma enxurrada de hábeis tecnologias e empreendimentos do saber que desestabilizaram o sistema horizontal de igualdade na diferença e instalaram a verticalidade do poder de produção, distribuição e consumo de bens antropológicos. Impôs-se a todos o humilhante império de uma das línguas em detrimento de todas as outras. Perderam-se as referências nacionais que davam o sabor orgânico e cosmopolita à profissão⁵. Tamanha foi a concentração de riqueza que tornou obsoletos os mecanismos de controle da desigualdade. Reconhecer a legitimidade e utilidade de outros saberes deixou de ter importância estrutural. Cosmantrópolis entrou em colapso, dando lugar à crescente hegemonia da Metrôpole,

5 Quem minimamente educado deixaria de perceber o Brasil na literatura de Machado de Assis, ou a Argentina na obra de Borges (ambos universalistas)? Por que isso não acontece na antropologia? Será uma questão de se ser ou não minimamente educado? E por que é permitido não se ser minimamente educado?

enquanto o resto, fragmentado e impotente no que passou a ser chamado de Periferia, entregou-se à autocomiseração, lamentando a injustiça da história.

MORAL DA HISTÓRIA

Quais seriam então as questões centrais que impedem o florescimento de uma antropologia genuinamente cosmopolita? Vimos algumas: a forte hegemonia linguística, a desigualdade do mercado editorial, a intransitividade de ideias da Periferia para a Metrópole e até um certo cultivo da ignorância estudada por parte desta última sobre o que se produz fora dela, o que muito contribui para a invisibilidade do que não é metropolitano. Vejamos alguns exemplos.

Na década de 1990, antropólogos metropolitanos deram-se conta daquilo que muitas antropologias latino-americanas há muito já sabiam, ou seja, a necessidade de trazer a problemática indígena para o contexto político mais amplo. Alguns (por exemplo, Thomas 1991) promoveram um ato de contrição pela ingenuidade ou culpa de terem criado um Outro culturalmente exótico e politicamente isolado. Não lhes ocorreu olhar para além de seu umbigo profissional, buscar alternativas antropológicas e descobrir se sua sensação de mal-estar vem da antropologia como disciplina universal, ou do seu modo específico de praticá-la. Isso nada mais é do que uma visão etnocêntrica ou míope da antropologia que, afinal de contas, enquanto campo de conhecimento, é muito mais do que a mera soma de seus profissionais, independentemente de onde eles trabalhem. Além disso, abandonar o apelo da diversidade, com o argumento de que cultivá-la é contribuir para a dominação dos fracos, é perder o sentido político da diferença, quando é exatamente esse sentido que pode atuar como antídoto contra a certeza que tem a Metrópole do seu próprio poder e da suposta impotência do Outro. Pois é essa mesma diversidade que é capaz de desestabilizar a imperturbável autossatisfação da Metrópole e deveria ser ela o estímulo para os metropolitanos se dedicarem a fazer a etnografia de sua própria casa. Mas, ao exercitarem o que chamam de repatriação da antropologia, eles esbarram na falta daquele *savoir* político que marca os pesquisadores latino-americanos para quem a antropologia em casa é praticamente tão antiga quanto a sua própria profissão. Ao descobrirem que a antropologia não vive apenas do estudo dos “primitivos”, os metropolitanos propõem dar-lhes as costas para se dedicarem ao estudo do próprio Centro e da gigantesca teia de poder que enreda os povos periféricos. Isso parece provocar uma reação quase matricida com relação à disciplina. Acusada, por exemplo, de transformar o conceito de cultura num instrumento de dominação (Abu-Lughod 1991), a antropologia passa a ser também responsável por reforçar o desequilíbrio de poder mundial que esses pesquisadores parecem ter acabado de descobrir. Depois de

passar décadas pesquisando fora de casa, dão-se conta de que o poder, mais do que nada, clama pela atenção dos antropólogos. É o que poderíamos chamar de nostalgia do Centro.

Assim, continuar a estudar “primitivos” assume um caráter politicamente incorreto se isso não for feito no contexto de opressão e injustiça histórica. Ou seja, o trabalho antropológico aos olhos desses adventistas só é legítimo se investigar os caminhos da dominação ocidental sobre povos marginalizados. Em si mesmos esses povos não seriam mais capazes de gerar outro interesse que não o do exotismo. É como se dependessem dos antropólogos para tornar as suas “agonias de opressão” (Herzfeld 1997: 23) politicamente visíveis e relevantes.

Se tais antropólogos se dispusessem a sair por um instante da MetrÓpole e examinassem as feições que a antropologia assume na Periferia, veriam que o problema de contextualizar o local numa perspectiva política mais abrangente é o pão com manteiga das antropologias mexicana, argentina, colombiana ou brasileira, para nos limitarmos ao circuito latino-americo. Se há aí um cânone facilmente reconhecível, ele é baseado em relações interétnicas e não no estudo monográfico unitário. Portanto, para quem cresceu profissionalmente com a noção de que fazer antropologia é um ato político (Ramos 1999/2000) que, por definição, privilegia a contextualização das transações sociais intra e interpovos, essas questões que ultimamente vêm perturbando nossos colegas metropolitanos soam um pouco como descobrir a pólvora. Supor que a supressão do cânone etnográfico por si só eliminaria os efeitos perniciosos do exotismo é deslocar o eixo do problema, pois o trabalho antropológico nunca acontece no vácuo, seja no campo, seja no escritório, e nem o antropólogo tem pleno controle do seu produto, que passa a integrar o vasto mercado de trocas simbólicas com suas regras e consequências próprias. Dependendo do contexto sociopolítico, o público leitor, elemento fundamental da produção antropológica, pode, em última instância, neutralizar uma ideia potencialmente fecunda. Esperemos algum dia poder perfurar a couraça da MetrÓpole e inseminá-la com o vírus da autodúvida. É verdade que toda sociedade tem seus mecanismos de defesa contra potenciais ataques aos seus limites, mas é raro encontrar uma manifestação tão forte quanto a extraordinária capacidade que tem a MetrÓpole de fagocitar o estranho, o diferente, transformando tudo numa polpa de fácil digestão mental.

Se, por um lado, é evidente o apetite voraz que têm os centros de disseminação por bens culturais, também é certo que, subjacente à história processual, há sempre um movimento dialético que se desenrola em silêncio, quase sempre imperceptivelmente, mas que tem o poder de transformar o curso dos acontecimentos. É bem possível que a atual onda de globalização já tenha em seu bojo o esboço de seus próprios limites, trazendo para o horizonte uma nova era. Mesmo levando em conta o limitado poder que tem o discurso antropológico para mudar corações e mentes neste vasto mundo, nem tudo está perdido na nebulosidade da globalização. Afinal, os atuais meios instantâneos de comunicação criam condições de possibilidade para a cooperação entre membros da

Metrópole e da Periferia que, por sua vez, não chegam a ser blocos monolíticos totalmente refratários à dissidência. Nos espaços liminares de transgressão criados pelo fluxo de ideias que, embora tímido, já existe, reside o potencial de se reconfigurar os cânones impostos pela Metrópole e de se revisitar a utopia da Cosmantrópolis⁶.

Fechando o círculo, voltemos a ela. É que aponta no horizonte uma figura que, embora ainda amorfa, traz o potencial de transformar o panorama político da antropologia mundial. Chama-se WAN (World Anthropologies Network), identificado como “um movimento coletivo [que tem a finalidade] de pluralizar as visões prevaescentes da antropologia num contexto em que persiste a hegemonia dos discursos anglo-saxões sobre a diferença” (Ribeiro 2005). Uma iniciativa de profissionais de vários países, a maioria na periferia antropológica, WAN tem por objetivos lançar um olhar crítico sobre a disseminação internacional da antropologia, alargar a sua paisagem plural e engajar antropólogos de várias regiões em conversações produtivas que conduzam a uma antropologia crítica de si mesma e à construção de um cânone antropológico policêntrico (Ribeiro 2005) ou, melhor ainda, de cânones diversos, mas acadêmica e politicamente equivalentes. Há, pois, que cuidar com muito carinho dessa delicada planta em nascedouro para que possa dar os frutos que promete.

Isso nos mostra que o cosmopolitismo não reside, afinal, na Metrópole que, com honrosas exceções, tende a se satisfazer com o tedioso exercício de autorreferência. A cosmopolítica antropológica está lá onde se lê em várias línguas, onde se acolhe ideias de fora sem gerar fidelidades acríicas e estéreis. Lá onde se reconhece que a agencialidade de incautos ancestrais pode gerar a força e o impulso necessários para superar o *status quo*. Lá onde, como disse o politicamente incorreto, mas perspicaz, Sarmiento, “las cosas hay que hacerlas. Bien o mal, hay que hacerlas”!

⁶ Sou grata a Florencia Mallon por seus perspicazes e otimistas comentários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, L. 1991. "Writing against culture". In: R. G. Fox (org.). *Recapturing Anthropology: Working in the present*. Santa Fé: School of American Research Press, pp. 137-162.
- AHMAD, A. 1992. *In Theory: Classes, nations, literature*. Londres: Verso.
- HERZFELD, M. 1997. *Cultural Intimacy: Social poetics in the nation-state*. Londres: Routledge.
- RAMOS, A. R. 1999/2000. "The anthropologist as political actor". *Journal of Latin American Anthropology*, 4 (2) / 5 (1): 172-189.
- RIBEIRO, G. L. 2005. "World Anthropologies: Cosmopolitics, power and theory in anthropology". Texto inédito.
- THOMAS, N. 1991. "Against ethnography". *Cultural Anthropology* 6 (3): 306-322.

A MIDWINTER AFTERNOON'S DREAM: THE UTOPIA OF A COSMOPOLITAN ANTHROPOLOGY

ABSTRACT

Through an exercise of imagination inspired in indigenous wisdom, this paper evokes an anthropological utopia in which the diverse traditions of the field would not suffer linguistic limitations and inequality in production and consumption, would enjoy a truly horizontal intercommunicability, and would be committed to transform anthropologists into political actors. This utopia contrasts with the current situation in which metropolitan anthropologies have reached such a degree of hegemony as to divide the discipline into two clearly opposed camps: Center and Periphery. However, a still nebulous figure appears on the horizon. It brings along the remote possibility of doing what is virtually impossible, that is, give material life to that utopia that so far has been purely imagined. This figure is the World Anthropologies Network (WAN), itself the product of a dream about a democratic and egalitarian anthropology.

KEYWORDS

World anthropologies, utopia, metropolitan anthropologies, center and periphery.

SOBRE A AUTORA

ALCIDA RITA RAMOS

Professora emérita da Universidade de Brasília e Pesquisadora 1A do CNPq.

Contato: alcidaritamos@gmail.com

O DEBATE ENTRE TARDE E DURKHEIM

EDUARDO VIANA VARGAS
BRUNO LATOUR
BRUNO KARSENTI
FRÉDÉRIQUE AÏT-TOUATI
LOUISE SALMON

RESUMO

Um debate capital sobre a natureza da sociologia e suas relações com outras ciências opondo Gabriel Tarde e Émile Durkheim ocorreu em 1903 na *École des Hautes Études Sociales*. Infelizmente o único registro disponível do evento é uma breve apresentação em francês intitulada “La Sociologie et les sciences sociales [confrontation avec Tarde]” (Tarde 1903; Durkheim 1903). A atual apresentação do debate é baseada em um roteiro composto de citações de trabalhos publicados por Gabriel Tarde e Émile Durkheim, organizados de modo a formar um diálogo. Todo o texto, salvo o que se encontra entre colchetes, é composto por citações de trabalhos publicados por Gabriel Tarde e Émile Durkheim.

PALAVRAS - CHAVE

Gabriel Tarde, Émile Durkheim, sociologia, teoria social, controvérsia.

“Você se lembra da discussão que aconteceu na *École des Hautes Etudes Sociales* entre Durkheim e meu pai? Antes que eles houvessem dito uma palavra, pela fisionomia deles, seus olhares, seus gestos, adivinhava-se o que separava estes dois homens, e adivinhava-se que uma tal discussão seria uma loucura.”

PAULAN, Jean ; TARDE, Guillaume de. 1980. *Correspondance Jean Paulhan Guillaume de Tarde 1904-1920*. Paris: Gallimard, p. 20.

NOTAS INTRODUTÓRIAS

Um debate capital sobre a natureza da sociologia e suas relações com outras ciências opondo Gabriel Tarde e Émile Durkheim ocorreu em 1903 na *École des Hautes Études Sociales*. Infelizmente o único registro disponível do evento é uma breve apresentação em francês intitulada “La Sociologie et les sciences sociales [confrontation avec Tarde]” (Tarde 1903; Durkheim 1903).

A atual apresentação do debate é baseada em um roteiro composto de citações de trabalhos publicados por Gabriel Tarde e Émile Durkheim, organizados de modo a formar um diálogo. Todo o texto, salvo o que se encontra entre colchetes, é composto por citações de trabalhos publicados por Durkheim e Tarde. Uma versão curta do texto foi encenada por Bruno Latour (Gabriel Tarde) e Bruno Karsenti (Émile Durkheim) por três vezes, uma primeira em 21 de junho de 2007 em Cerisy la Salle, França, durante o Colóquio *Empirical Metaphysics*; uma segunda em 14 de março de 2008 no teatro McCrum do Corpus Christi College, Cambridge, Reino Unido, no quadro da Conferência *Tarde/Durkheim: trajectoires of the social*; e uma terceira enfim em Paris, em 14 de março de 2008, cuja versão filmada por Martin Pavlov encontra-se disponível na página virtual de Bruno Latour. Frédérique Aït-Touati dirigiu todas as apresentações, Eduardo Vargas foi responsável pela pesquisa e escolha dos textos e Louise Salmon realizou a pesquisa complementar. Louise Salmon, Simon Shaffer e Dominique Reynié interpretaram o Decano respectivamente na primeira, na segunda e na terceira apresentação.

Esta versão do debate foi preparada originalmente em francês. Ela foi publicada em inglês em 2008 na revista *Environment and Planning D: society and space*, 26(5), pp. 761-777, sob o título de “The debate between Tarde and Durkheim”¹. A presente tradução foi realizada a partir dos textos originais em francês listados nas referências bibliográficas, salvo quando eles já haviam sido traduzidos para o português, caso em que se optou por usar as traduções existentes também indicadas nas referências bibliográficas, ainda que estas tenham sido ocasionalmente modificadas. A paginação indicada nas citações refere-se às edições francesas utilizadas.

¹ A Revista Teoria & Sociedade agradece aos editores de *Environment and Planning D: society and space* pela autorização para publicação desta tradução. [Nota do Organizador]

DECANO, SR. ALFRED CROISSET:

[“Senhoras, senhores,

Em nome de seus diretores, Emile Boutroux e Emile Duclaux, e de sua secretária geral, Dick May, eu estou feliz de vos acolher na École des Hautes Études Sociales, aqui no número 16 da Rue de la Sorbonne.

Instituto de ensino das ciências sociais fundado há três anos, em novembro de 1900, a École des Hautes Études Sociales pretende estudar, em sua extrema complexidade, o conjunto de questões mais nítida e diretamente sociais. Sem ser hostil à teoria, ela está preocupada, antes de tudo, com o concreto e o investimento em questões de atualidade.

Em julho passado, o X Congresso Internacional de Sociologia foi consagrado às “Relações entre a psicologia e a sociologia”. E é em continuidade com o tema de reflexão desse Congresso que nós decidimos consagrar uma série de conferências às “Relações entre a sociologia e as diferentes ciências sociais e as disciplinas auxiliares” no quadro do curso de Sociologia da École Sociale do ano escolar de 1903-1904.

Jovem disciplina, a sociologia tem um impacto decisivo na apreensão das questões sociais atuais. Dois eminentes confrades a representam hoje aqui. Eles pretendem defini-la e demonstrar sua especificidade expondo os métodos que eles estimam serem próprios a essa disciplina, no quadro de uma discussão contraditória.

É, então, enquanto presidente do conselho de direção e presidente do comitê de ensino da escola de moral e de pedagogia, que eu tenho a honra de vos apresentar: à minha direita, o Sr. Gabriel Tarde, professor da cátedra de Filosofia moderna do Collège de France, membro da Academia de Ciências Morais e Políticas desde 1901, mas também membro do Conselho de Direção e do Comitê de Ensino da Escola de Moral e Pedagogia de nossa École, autor das famosas *Leis da Imitação* e da obra *A Psicologia Econômica*, recentemente publicada.

À minha esquerda, o Sr. Émile Durkheim, suplente da Cátedra de Ciências da Educação na Faculdade de Letras da Universidade de Paris desde 1902, autor das notáveis *Regras do método sociológico* e fundador do *Année sociologique*, revista que recenseia as produções sociológicas internacionais do ano.

Senhores, eu vos passo a palavra começando pelo mais jovem. Sr. Durkheim, sua vez de definir primeiro sua concepção da sociologia em suas relações com as outras ciências.]

DURKHEIM:

Há algum tempo a sociologia está na moda. A palavra, pouco conhecida e quase re-

jeitada há uns dez anos, é hoje de uso corrente. As vocações se multiplicam e há por parte do público como que um preconceito favorável à nova ciência. Espera-se muito dela. No entanto, devemos admitir que os resultados obtidos não correspondem exatamente ao número de trabalhos publicados nem ao interesse em acompanhá-los [...]. É que, no mais das vezes, ela não se coloca problemas determinados. A sociologia não ultrapassou a era das construções e das sínteses filosóficas. Em vez de assumir a tarefa de lançar luz sobre uma parcela restrita do campo social ela prefere buscar as brilhantes generalidades em que todas as questões são levantadas sem que nenhuma seja expressamente tratada. Esse método permite enganar um pouco a curiosidade do público, dando-lhe, como se diz, noções sobre todos os tipos de assuntos, mas não pode chegar a nada de objetivo. [...] Uma ciência tão recente tem o direito de errar e de tatear, contanto que tome consciência dos seus erros para evitar que se repitam. A sociologia, portanto, não deve renunciar a nenhuma de suas ambições; por outro lado, se deseja responder às esperanças que se colocaram nela, deve aspirar a se tornar algo mais do que uma forma original da literatura filosófica. Que o sociólogo, em vez de se comprazer em meditações metafísicas a propósito das coisas sociais, tome como objetos de suas pesquisas grupos de fatos nitidamente circunscritos, que possam, de certo modo, ser apontados com o dedo, dos quais se possam dizer onde começam e onde terminam, e atenha-se firmemente a eles! Que ele tenha o cuidado de interrogar as disciplinas auxiliares – história, etnografia, estatística –, sem as quais a sociologia nada pode fazer! [...] Se o sociólogo proceder desse modo, mesmo que seus inventários de fatos sejam incompletos e suas fórmulas muito restritas, ele pelo menos terá feito um trabalho útil a que o futuro dará continuidade. (Durkheim 1897a: 1-3)

DECANO :

[Sr. Tarde, sua vez de precisar o objeto da sociologia em suas relações com as outras ciências.]

TARDE

É natural que uma ciência nascente se apóie em ciências já constituídas, a sociologia, por exemplo, na biologia. Também é natural que uma ciência em vias de crescimento busque voar com suas próprias asas e se constituir como um domínio à parte. A sociologia em desenvolvimento está atualmente nesta situação, ela busca se constituir *por si e para si*. Trata-se de uma espé-

cie de egoísmo, de individualismo científico, útil em certa medida como todo egoísmo animal ou humano, mas prejudicial ao próprio indivíduo além de um nível pretendido. [...] Sabe-se da esterilidade destas pretensões que desconhecem a solidariedade das diversas ciências e, conseqüentemente, a unidade profunda da realidade universal. Tememos para a sociologia o mesmo dispêndio de esforços em vão; e creio perceber aqui e ali sintomas de um tal extravio que poderia ser desastroso. Tratemos de preveni-lo: busquemos com toda precisão desejável, mas sem pretender para a ciência que nos é cara uma autonomia absoluta, os limites do campo que ela é chamada a esclarecer. [...] Qual é, ou melhor, quais são os fatos sociais, os atos sociais elementares, e qual é sua característica distintiva? [...] O fato social elementar é a comunicação ou a modificação de um estado de consciência pela ação de um ser consciente sobre outro. [...] Nem tudo o que fazem os membros de uma sociedade é sociológico. [...] Respirar, digerir, bater as pálpebras, sacudir as pernas mecanicamente, olhar distraidamente uma paisagem ou lançar um grito inarticulado, estes são atos que não têm nada de social. [...] Mas falar com alguém, orar por um ídolo, esfaquear um inimigo, esculpir uma pedra, estes são atos sociais, pois apenas o homem em sociedade age desta maneira e, sem o exemplo de outros homens que ele copiou voluntariamente ou involuntariamente desde o berço, ele não agiria assim. A característica comum dos atos sociais, com efeito, é de serem imitativos. [...] Eis portanto uma característica bem nítida e, além disso, objetiva. [...] E eu me espanto que tenham me repreendido de me vincular aqui ao fato exteriormente apreensível sem considerar sua fonte interna, e que esta repreensão me tenha sido endereçada – por quem? Por [meu distinto colega] o Sr. Durkheim, que precisamente professa a necessidade de fundar a sociologia sobre considerações puramente objetivas e de, por assim dizer, exorcizar esta ciência expulsando para fora dela a psicologia que seria, parece-lhe, não sua alma como acreditaram até aqui todos os seus fundadores, de Augusto Comte a Spencer, mas, ao contrário, seu mau gênio. (Tarde 1895a: 63-66)⁴

DECANO :

[Eis, creio, o desacordo claramente articulado: Sr. Durkheim, gostaria de precisar seu pensamento?]

DURKHEIM :

O Sr. Tarde pretende que a sociologia chegará a tais ou tais resultados; mas nós

não podemos dizer o que é o fato social elementar no estado atual de nossos conhecimentos. Nós ignoramos demasiadas coisas e, nestas condições, a construção do fato social elementar só pode ser arbitrária. (Durkheim 1903: 164)

TARDE :

Para formular leis, não é necessário que as ciências estejam definitivamente constituídas. É preciso uma idéia diretiva nas pesquisas. Ora, as ciências sociais não deveram seu progresso a certas regras de método objetivas, mas realizaram-no desenvolvendo-se no sentido [...] desta microscopia social que é a psicologia intermental. (Tarde 1903: 164)

DURKHEIM :

O que quer que valha esta psicologia intermental, é inadmissível que ela exerça uma espécie de ação diretiva sobre as disciplinas especiais das quais ela deve ser o produto (Durkheim 1903: 164). Uma explicação puramente psicológica dos fatos sociais deixa escapar o que eles têm de específico, isto é, de social. [...] Há entre a psicologia e a sociologia a mesma solução de continuidade que existe entre a biologia e as ciências físico-químicas. Conseqüentemente, todas as vezes que um fenômeno social é diretamente explicado por um fenômeno psíquico, podemos estar seguros de que a explicação é falsa. (Durkheim 1894: 103, 106)

TARDE :

Entretanto a importância da repetição – [entendam] sempre da imitação – não deixa de [se] fazer sentir ao [Sr. Durkheim], mesmo que sem seu conhecimento. Para provar a separação radical, a absoluta dualidade de natureza que ele pretende estabelecer entre o fato coletivo e os fatos individuais que, segundo eu, o constituem, mas, segundo ele, o refratam de fora, não se sabe como, ele escreve [eu vos cito:] “Algumas destas maneiras de agir e de pensar adquirem, *em conseqüência da repetição*, uma espécie de consistência que, por assim dizer, as precipitam e as isolam dos acontecimentos particulares onde elas se encarnam um dia”. [...] E o que o demonstra – escutem bem isto – é que o *hábito coletivo*, um costume qualquer, [eu cito novamente,] “se exprime de uma vez por

todas em uma fórmula *que se repete de boca em boca, que se transmite pela educação, que se fixa mesmo por escrito*” [fim de citação]. Sem a preocupação que o cega [meu contraditor] veria, o que salta aos olhos, que ele acaba de fornecer uma nova comprovação involuntária do caráter eminentemente social, ou melhor, *socializante* da repetição imitativa. [...] O Sr. Durkheim parece gravitar em direção a alguma teoria da emanção. Para ele, eu repito, os fatos individuais que nós chamamos sociais não são os elementos do fato social, mas sua manifestação. Quanto ao fato social, ele é o modelo superior, a Idéia platônica, o modelo... tanto é verdadeiro que a idéia de imitação em matéria social se impõe a seus maiores adversários. Mas passemos... (Tarde 1895b: 67-69)

DURKHEIM:

É preciso [...] tomar os termos rigorosamente. As tendências coletivas têm uma existência que lhes é própria; são forças tão reais quanto as forças cósmicas, embora sejam de outra natureza; também agem de fora sobre o indivíduo, embora por outros meios. O que permite afirmar que a realidade das primeiras não é inferior à das segundas é o fato de ela se provar da mesma maneira, ou seja, pela constância de seus efeitos. [...] Por conseguinte, uma vez que atos morais [...] se reproduzem com uma [grande] uniformidade [...], devemos também admitir que eles dependem de forças exteriores aos indivíduos. Apenas, como essas forças só podem ser morais e além do homem individual não há no mundo outro ser moral que não a sociedade, elas são necessariamente sociais. Mas, seja qual for o nome que se lhes dê, o que importa é reconhecer sua realidade e concebê-las como um conjunto de energias que nos determinam a agir de fora, tal como fazem as energias físico-químicas cuja ação nós sofremos. Tanto elas são coisas *sui generis*, e não entidades verbais, que podemos medi-las, comparar sua grandeza relativa, como fazemos com a intensidade de correntes elétricas ou de fogos luminosos. [...] Sem dúvida, ela se choca com o senso comum. Mas todas as vezes que veio revelar aos homens a existência de uma força ignorada, a ciência deu de encontro com a incredulidade. Quando é preciso modificar o sistema de idéias recebidas para dar lugar à nova ordem de coisas e construir conceitos novos, os espíritos resistem indolentemente. No entanto, é preciso entender-se. Se a sociologia existe, ela só pode ser o estudo de um mundo ainda desconhecido, diferente dos que as outras ciências exploram. Ora, esse mundo não é nada senão um sistema de realidades. (Durkheim 1897b: 348-349)

TARDE :

À primeira vista não se compreende; mas quando se é iniciado à doutrina do autor, eis o que isto significa: não é o montante de generalização ou de propagação imitativa de um fato que constitui seu caráter mais ou menos social; é o seu montante de *coercitividade* – Segundo [meu contraditor], com efeito, pois nós só reconhecemos até aqui uma metade de seu pensamento, a definição do fato social é dupla. Uma de suas características, nós o sabemos, é que [eu vos cito novamente, ele] “existe independentemente de suas expressões individuais”. Mas há uma outra característica não menos essencial, é a de serem coercitivos. (Tarde 1895a: 70)

DECANO :

[Vocês estão então todos os dois claramente em desacordo sobre a questão de saber como convém tornar autônomos os fatos especiais de que se ocupa a sociologia, mas também sobre a questão de sua exterioridade e, em suma, da força com a qual este mundo se impõe a nós.]

DURKHEIM :

[É preciso] representar o domínio da sociologia de uma maneira precisa. Ele compreende apenas um grupo determinado de fenômenos. Um fato social é reconhecido pelo poder de coerção externa que ele exerce ou é suscetível de exercer sobre os indivíduos; e a presença deste poder é reconhecida, por sua vez, seja pela existência de alguma sanção determinada, seja pela resistência que o fato opõe a toda iniciativa individual que tende a lhe violentar. Entretanto, pode-se defini-lo também [eu vos concedo] pela difusão que ele apresenta no interior do grupo, desde que, conforme as observações precedentes, se tenha o cuidado de acrescentar como segunda e essencial característica que ele existe independentemente das formas individuais que ele assume ao se difundir (Durkheim 1894: 11). Além disso, esta segunda definição não é mais do que uma forma da primeira; pois se uma maneira de se conduzir, que existe exteriormente às consciências individuais, se generaliza, isso só ocorre porque ela se impõe (Durkheim 1894: 12). Eis o que são os fenômenos sociais, desembaraçados de todo elemento estrangeiro. Quanto às suas manifestações privadas, elas têm efetivamente algo de social, pois elas reproduzem em parte um modelo coletivo; mas cada uma delas depende também, e por uma larga parte, da

constituição orgânico-psíquica do indivíduo e das circunstâncias particulares nas quais ele está situado. Elas não são, por conseguinte, fenômenos completamente sociológicos. Elas pertencem ao mesmo tempo aos dois reinos; poder-se-ia chamá-las de sócio-psíquicas, [caso você assim prefira]. (Durkheim 1894: 10)

TARDE :

Deste ponto de vista, não haveria nada mais social do que a relação estabelecida entre vencedores e vencidos pela tomada de assalto de uma fortaleza ou pela redução à escravidão de uma nação conquistada, nem menos social do que a conversão espontânea de todo um povo a uma nova religião ou a uma nova fé política apregoada por apóstolos entusiastas! Para mim o erro aqui é tão palpável que devemos nos perguntar como ele pôde nascer e se enraizar em uma inteligência desta força. [O Sr. Durkheim] nos diz: [...] dado que o fato social é essencialmente exterior ao indivíduo, “ele só pode entrar no indivíduo impondo-se”. Eu efetivamente não vejo o rigor desta dedução. O alimento também nos é exterior antes de ser absorvido. Quer dizer que a deglutição e a assimilação são constrangimentos exercidos pelo alimento sobre a célula que se apropria dele? Isto não se verifica nem mesmo com as aves que nós engordamos à força nas granjas, e que certamente preferem ser empanturradas que morrer de fome. (Tarde 1895a: 71)

DURKHEIM :

A [...] proposição [do Sr. Tarde] é totalmente arbitrária. [Ele] pode afirmar que, segundo sua impressão pessoal, não há nada de real na sociedade além do que vem do indivíduo, mas faltam provas para apoiar essa afirmação e sua discussão, portanto, é impossível. Seria tão fácil opor a esse sentimento o sentimento contrário de um grande número de indivíduos que se representam a sociedade não como a forma que a natureza individual assume espontaneamente desenvolvendo-se para fora, mas como uma força antagônica que os limita e contra a qual eles se empenham! (Durkheim 1897b: 351)

TARDE :

Segue-se daí que, de acordo [com o Sr.], não é permitido qualificar como sociais os atos do indivíduo onde o fato social se manifesta, por exemplo as palavras de um orador,

manifestação da língua, ou o ajoelhar de um devoto, manifestação da religião. Não, como cada um destes atos depende não somente da natureza do fato social, mas também da constituição mental e vital do agente e do meio físico, estes atos são espécies de híbridos, fatos *sócio-psíquicos* ou *sócio-físicos* com os quais não se deve mais manchar por muito tempo a pureza científica da nova sociologia. (Tarde 1895a: 69-70)

DURKHEIM:

Sem dúvida, esta dissociação [entre o social e o individual] não se apresenta sempre com a mesma nitidez. Mas basta que ela exista de uma maneira incontestável em casos importantes e numerosos [...] para provar que o fato social é distinto de suas repercussões individuais. De resto, mesmo quando ela não é imediatamente dada à observação, pode-se freqüentemente realizá-la com ajuda de certos artifícios de método; é mesmo indispensável proceder a esta operação, caso se queira libertar o fato social de toda mistura para observá-lo no estado de pureza. Assim, há certas correntes de opinião que nos empurram, com uma intensidade desigual segundo os tempos e os países, uma ao casamento, por exemplo, outra ao suicídio ou a uma natalidade mais ou menos forte, etc. Estes são, evidentemente, fatos sociais. À primeira abordagem, parecem inseparáveis das formas que eles tomam nos casos particulares. Mas a estatística nos fornece o meio de isolá-los. (Durkheim 1894: 9)

TARDE:

[Oh!], se [...] contamos com a estatística como fonte de informações essencialmente “objetiva”, nós nos iludimos. Os oráculos desta sibila são freqüentemente ambíguos e exigem interpretação. Em verdade, as estatísticas oficiais funcionam ainda muito imperfeitamente e há muito pouco tempo para fornecer elementos decisivos para o debate que nos ocupa (Tarde 1895b: 154). [Sei-o tão bem Sr. Durkheim porque fui eu quem vos forneceu, atendendo ao vosso pedido, as estatísticas do setor que eu dirigia e que serviram a esta obra sobre o suicídio.]

DURKHEIM:

Conclui-se com toda a evidência que a imitação, pelo fato de poder ocorrer entre indivíduos que não são unidos por nenhum vínculo social, é um fenômeno puramente

psicológico, [como eu mostrei no livro que você mencionou]. (Durkheim 1897b: 107)

DECANO :

[Acredito que nós chegamos a um ponto crucial do debate. Ele concerne à diferença em importância que vocês atribuem à imitação em matéria social. Vocês poderiam elaborar isto de modo mais preciso?]

TARDE :

Precisamente porque ela é o agente socializante, é necessário que ela preexista à sociedade que ela *prepara*. Seguramente, um só ato de imitação de um ser vivo por um outro não é suficiente para torná-los associados – do mesmo modo que um cabelo não constitui uma cabeleira... – mas, *começando a imitar um ser que é susceptível de vos imitar por sua vez* [...], começa-se a estabelecer com ele relações socializantes, as quais se tornarão necessariamente *relações sociais* se os atos de imitação se multiplicam e se centralizam. [...] Para vós, Sr. Durkheim, para que a imitação fosse o fato social essencial, seria necessário que ela não ocorresse a não ser entre seres já associados. Mas se eles estivessem associados antes dela, ela não seria, por conseguinte, o fato social característico. Ela não seria o *agente, a causa socializante*, se ela não preexistisse ao seu efeito. (Tarde 1897: 224; 224n)

DURKHEIM :

Um homem pode imitar o outro sem que sejam solidários um do outro ou de um mesmo grupo do qual dependam igualmente, e a propagação imitativa não tem, por si só, o poder de solidarizá-los. (Durkheim 1897b: 107)

TARDE :

Ela sempre tem este poder – e eu digo que apenas ela tem este poder –, ao menos caso se trate de uma *propagação imitativa de fatos psicológicos*. Pois eu sempre expliquei que, tal como a entendo, a imitação é uma comunicação de *alma a alma*. (Tarde

1897: 224-225)

DURKHEIM:

Um espirro, um movimento convulsivo, um impulso homicida podem se transferir de um sujeito a outro sem que haja entre eles algo além de uma proximidade fortuita e passageira. (Durkheim 1897b: 107)

TARDE:

Mas esta aproximação “fortuita e passageira”, caso se repita, caso se multiplique, torna-se uma verdadeira união social. (Tarde 1897: 225)

DURKHEIM:

Não é necessário que haja entre eles uma comunhão intelectual ou moral, tampouco uma troca de serviços, nem mesmo é necessário que falem a mesma língua, e depois da transferência eles não se encontram mais ligados do que antes. (Durkheim 1897b: 107)

TARDE:

Segue daí que, segundo o autor, o laço social se reconhece pelo fato de que existe uma *comunidade* intelectual ou moral entre os homens, ou ao menos que eles falem *uma mesma língua*... Ora, Sr. Durkheim, me [diga o Sr.] como, se não por meio da difusão e do acúmulo de exemplos, esta comunidade intelectual [...] ou esta comunidade moral [...] poderia ter se estabelecido? E, se não é por transmissão imitativa dos pais aos filhos, e dos contemporâneos entre si, também me [diga o Sr.] como os indivíduos de uma mesma nação encontram-se a falar a mesma língua? (Tarde 1897: 225)

DURKHEIM:

[O] procedimento pelo qual imitamos nossos semelhantes é o mesmo que nos serve para reproduzir os ruídos da natureza, as formas das coisas, os movimentos dos seres. Como ele não tem nada de social no segundo caso, o mesmo ocorre com o primeiro. Ele tem origem em certas propriedades de nossa vida representativa que não resultam de nenhuma influência coletiva. Portanto, se estivesse demonstrado que ele contribui para determinar taxas de suicídios, resultaria que esta última depende diretamente, seja em sua totalidade seja em parte, de causas individuais. (Durkheim 1897b: 107-108)

TARDE:

Eu já respondi [...] a esta objeção superficial dizendo que a imitação de que eu falo é uma comunicação intersíquica. Mas a inanidade da objeção requer que seja apontada com o dedo. (Tarde 1897: 226)

DURKHEIM:

Porém, antes de examinar os fatos, convém fixar o sentido da palavra. Os sociólogos estão tão habituados a empregar os termos sem os definir, ou seja, a não determinar nem circunscrever metodicamente a ordem de coisas de que têm intenção de falar, que ocorre constantemente deixarem uma mesma expressão estender-se, à sua revelia, do conceito que ela tinha ou parecia ter em vista primitivamente a outras noções mais ou menos próximas. Nessas condições, a idéia acaba por se tornar de uma ambiguidade que invalida a discussão. Pois, não tendo contornos definidos, ela pode se transformar quase à vontade conforme as necessidades da causa e impossibilitando a crítica de prever de antemão todos os diversos aspectos que ela é suscetível de assumir. É especialmente o caso do que se chamou de instinto de imitação. (Durkheim 1897b: 108)

TARDE:

Quanto à minha teoria (não a que [o Sr.] desfigura e caricatura, mas a que eu expus em outros lugares), eu a tenho aplicado a todas as ordens de fatos sociais. (Tarde 1897: 232)

DECANO :

[Vocês poderiam, então, esclarecer o significado que atribuem à imitação?]

DURKHEIM :

Essa expressão [imitação] é comumente empregada para designar ao mesmo tempo os três grupos de atos seguintes: [...] uma espécie de nivelamento [...] em virtude do qual todo mundo pensa ou sente em uníssono [...]; [...] maneiras de pensar ou de fazer que são gerais à nossa volta [...]; [e] a macaquice por si mesma. Ora, essas três espécies de fatos são muito diferentes uma das outras. [...] Uma coisa é *sentir em comum*, outra coisa [é] *inclinarse diante da autoridade da opinião*, outra coisa, enfim, [é] *repetir automaticamente o que outros fizeram*. Da primeira ordem de fatos está ausente toda reprodução; na segunda, ela é apenas a conseqüência de operações lógicas, de julgamentos e de raciocínios, implícitos ou formais, que são o elemento essencial do fenômeno; portanto não pode servir para defini-lo. A reprodução só é plena no terceiro caso. [...] Portanto, é exclusivamente aos fatos dessa categoria que deveremos reservar o nome de imitação, se quisermos que ele tenha um significado definido, e diremos: *Há imitação quando um ato tem como antecedente imediato a representação de um ato semelhante, anteriormente realizado por outros, sem que entre essa representação e a execução se intercale nenhuma operação intelectual, explícita ou implícita, sobre as características intrínsecas do ato reproduzido*. (Durkheim 1897b: 108-115)

TARDE :

[Sr. Durkheim, o Sr. entende] imitação em um sentido tão estreito que nos perguntamos como, apesar desta estreiteza, [o Sr. pôde] lhe reconhecer uma papel notável no suicídio (Tarde 1897: 224). [Certamente,] censuram-me aqui e ali por “ter frequentemente chamado de imitação fatos aos quais este nome absolutamente não convém”. Reparo que me surpreende sob a pluma de um filósofo. Com efeito, sempre que o filósofo tem necessidade de uma palavra para exprimir uma nova generalização, só lhe resta a escolha entre duas alternativas: ou bem o neologismo, se não pode fazer de outra maneira, ou bem, o que indiscutivelmente vale muito mais, a extensão do sentido de um antigo vocábulo. Toda a questão consiste em saber se eu estendi abusivamente [...] o significado da palavra imitação. [...] Só se teria o direito de criticar como abusivo o alargamento do

significado da palavra em questão se, ao estendê-lo, eu o tivesse deformado e tornado insignificante. Mas deixei-lhe sempre um sentido muito preciso e característico: o de uma ação à distância de um espírito sobre um outro (Tarde 1890: vii-viii), [...] onde um [...] modifica o outro mentalmente, com ou sem reciprocidade (Tarde 1902: 1-2). A título bem mais justo poderiam me censurar de ter estendido abusivamente o sentido do termo invenção. É certo que eu atribuí este termo a todas as iniciativas individuais, não apenas sem considerar o seu grau de consciência – pois freqüentemente o indivíduo inova à sua revelia, e, para dizer a verdade, o mais imitador dos homens é inovador de algum modo – mas ainda sem reparar absolutamente nada no grau maior ou menor de dificuldade e de mérito da inovação. [...] Pois bem, apesar de tudo eu creio que mesmo aqui tenho razão em submeter a língua comum a uma leve violência qualificando como invenções ou descobertas as inovações mais simples, tanto mais que as mais fáceis não são sempre as menos fecundas, nem as mais difíceis são as menos inúteis. (Tarde 1890: ix)

DURKHEIM:

Se, com efeito, a imitação é, como se disse, uma fonte original e particularmente fecunda de fenômenos sociais, é principalmente quanto ao suicídio que ela deve dar provas de seu poder, pois não há outro fato sobre o qual ela tenha maior domínio. Assim, o suicídio irá nos oferecer um meio de verificar por meio de uma experiência decisiva a realidade da virtude maravilhosa que se atribui à imitação. (Durkheim 1897b: 120)

TARDE:

É isto que eu nego. Por importante que seja o papel da imitação no fenômeno do suicídio (e [o Sr.] mesmo não [pode] negar que *numerosos* suicídios se explicam por ela, apesar da definição manifestamente apertada, extremamente estreita que [o Sr.] lhe dá), a imitação desempenha um papel infinitamente maior na formação e na propagação das línguas, das religiões, das artes... Por conseguinte, eu não posso aceitar como “decisiva”, de maneira alguma, a experiência que [o Sr. pretende] instituir desta maneira. (Tarde 1897: 228)

DURKHEIM:

Se essa influência existe, é sobretudo na distribuição geográfica dos suicídios que ela deve ser perceptível. Devemos ver, em certos casos, a taxa característica de um país ou uma localidade se comunicar, por assim dizer, às localidades vizinhas. Portanto, é o mapa que devemos consultar. Mas é preciso interrogá-lo com método. [...] Para poder afirmar que uma tendência ou uma idéia se propaga por imitação, é preciso vê-la sair dos meios em que nasceu para invadir outros que, por si mesmos, não a suscitariam naturalmente. Pois, conforme mostramos, só há propagação imitativa na medida em que o fato imitado, e só ele, sem o concurso de outros fatores, determina automaticamente os fatos que o reproduzem. [...] Antes de tudo, não pode haver imitação sem um modelo a ser imitado [...]. Apresentadas essas regras, vamos aplicá-las. Os mapas usuais [...] não podem ser suficientes para essa análise. Com efeito, eles não permitem observar os possíveis efeitos da imitação onde estes devem ser mais sensíveis [...]. Construímos então, especialmente para o estudo dessa questão, um mapa [...]. Sua leitura nos ofereceu os resultados mais inesperados. [...] Enfim, o que todos os mapas nos mostram é que o suicídio, longe de se dispor mais ou menos concentricamente em torno de alguns focos, a partir dos quais iria diminuindo gradualmente, apresenta-se, ao contrário, em grandes massas mais ou menos homogêneas (apenas mais ou menos, porém) e desprovidas de qualquer núcleo central. Uma tal configuração, nada tem que revele a influência da imitação. (Durkheim 1897b: 120-128)

TARDE:

Ela também não tem nada que a contradiga. Com efeito, a disposição em círculos concentricamente degradados ocorreria, conforme a teoria da imitação, se o suicídio fosse um fenômeno de origem recente; mas ele é muito antigo; e, do mesmo modo, por todo lugar onde a ação da imitação se acumulou durante muito tempo, produziu-se um *nivelamento*, um *amontoado*, uma *classificação* por assim dizer. E partir daí para negar o caráter imitativo do suicídio é como negar o caráter ondulatório do calor porque a temperatura de um quarto é igual por toda parte ainda que seu aquecimento tenha ocorrido a partir de um aquecedor ou de uma lareira (talvez extinta há um bom tempo). (Tarde 1897: 230)

DECANO :

[Eu não sei ao certo se estamos ou não diante de um caso de imitação, mas se estivermos, o que esta poderia ser?]

DURKHEIM :

Não há [aqui] nem imitadores nem imitados, mas identidade relativa dos efeitos devido a uma identidade relativa das causas. E explica-se facilmente que seja assim se, como tudo que precede o fato já previsto, o suicídio depende essencialmente de certas condições do meio social. Pois este último geralmente mantém a mesma constituição em extensões bastante amplas de território. [...] A prova de que essa explicação é fundada é que vemos a taxa de suicídios modificar-se bruscamente e por completo toda vez que o meio social muda bruscamente. Este nunca estende sua ação para além de seus limites naturais. (Durkheim 1897b: 129)

TARDE :

O que há de vago é o apelo ao *meio social*, à *taxa social*, ao *estado coletivo*, às *condições de existência*, a todas as entidades, a todas as nebulosas não resolvidas que têm servido aos que fazem ontologia da ciência social desde que se começou a raciocinar sobre ela. (Tarde 1897: 231)

DURKHEIM :

Em resumo, embora seja certo que o suicídio é contagioso de indivíduo para indivíduo, nunca se vê a imitação propagá-lo de tal maneira que afete a taxa social de suicídios. Ela pode dar origem a casos individuais mais ou menos numerosos, mas não contribui para determinar a desigualdade da propensão que leva ao suicídio as diferentes sociedades e, no interior de cada sociedade, os grupos sociais mais particulares. (Durkheim 1897b: 134)

TARDE :

Ainda aqui, esta alucinação do *social* distinto e *separado* do *individual*. O que é esta taxa social dos suicídios que não afeta nem um pouco o *número maior ou menor de suicídios individuais*? [Eu respondo:] a taxa social, o *meio* social, o estado *coletivo*, etc., [são] tantas divindades nebulosas que tiram [o Sr. Durkheim] do aperto quando [o Sr. está] embaraçado. [O Sr.] não quer que eu as resolva em fatos individuais contagiosos e [o Sr.] tem razão, pois dissipado o mistério, o prestígio tomba, e toda esta fantasmagoria de palavras cessa de impressionar o leitor. (Tarde 1897: 231)

DURKHEIM :

Mas há uma razão mais geral que explica por que os efeitos da imitação não são identificáveis através dos números estatísticos. É que, reduzida apenas às suas forças, a imitação não pode ter nenhuma influência sobre o suicídio. [O capítulo do *Suicídio* que eu dediquei à imitação] mostra principalmente o quanto é pouco fundada a teoria que considera a imitação a fonte iminente de toda vida coletiva. Não há fato tão facilmente transmissível por contágio quanto o suicídio, e no entanto acabamos de ver que essa contagiosidade não produz efeitos sociais. Se, nesse caso, a imitação é tão desprovida de influência social, não o poderia ser menos nos outros; as virtudes que lhe são atribuídas são portanto imaginárias. [...] Pois nunca se mostrou, a propósito de uma ordem definida de fatos sociais, que a imitação pudesse explicá-los e, menos ainda, que pudesse explicá-los sozinha. A proposição foi apenas enunciada sob forma de aforismo, apoiada em considerações vagamente metafísicas. No entanto a sociologia só poderá pretender ser considerada uma ciência quando não for mais permitido que aqueles que a cultivam dogmatizem desse modo, furtando-se tão evidentemente às obrigações regulares da prova. (Durkheim 1897b: 134-137)

TARDE :

E é por ter pretendido substituir estas explicações metafísicas, ou antes ontológicas, por explicações precisas, retiradas da intimidade da vida social, *relações psíquicas de indivíduo a indivíduo*, que são o próprio elemento infinitesimal mas continuamente integrado da vida social, que eu fui tratado como vago metafísico... pelo Sr. Durkheim! [...] Seja como for, devo constatar da parte do Sr. [Durkheim] um real progresso. Em seu primeiro livro não havia para a teoria da imitação mais do que uma linha desdenhosa em uma nota (veja a *Divisão do trabalho social*). No presente, ele bem pretende lhe consa-

grar todo um capítulo, ou, para dizê-lo melhor, todo um livro, pois, do começo ao fim, todo seu último livro parece dirigido contra mim. (Tarde 1897: 232-233)

DURKHEIM:

[Antes de ser contra você, este livro é a favor da sociologia científica. Nele] nós estabelecemos sucessivamente as proposições seguintes: *o suicídio varia em razão inversa do grau de integração da sociedade religiosa, doméstica, política*. [...] Nós chegamos então a esta conclusão geral: o suicídio varia em razão inversa do grau de integração dos grupos sociais dos quais o indivíduo faz parte. (Durkheim 1897b: 222-223)

TARDE:

Isto é verdadeiro? Isto depende do sentido que se empresta a esta expressão equívoca: o grau de *integração* de uma sociedade. Caso se entenda por isso a quantidade maior ou menor de *densidade* ou de *coesão* de um grupo social, isto é, o número maior ou menor de suas unidades e sua maior ou menor proximidade física, é claro que a proposição acima é contradita pelos fatos. [...] Entretanto, não é neste sentido todo físico [...] que [o Sr. Durkheim] entende a expressão. [...] A integração de que [o Sr. fala] implica um “constrangimento moral” e não somente material. Mas é necessário ser preciso. [...] Chamar isto de *integração* é bastante bizarro vindo da parte de um autor que me censura o emprego que faço [...] da palavra *imitação*. (Tarde 1897: 235-236)

DECANO:

[Vemos agora que o que é questão de imitação para um, é questão de integração para o outro. Mas vocês poderiam nos dizer o que é e o que não é metafórico nesta matéria?]

DURKHEIM:

Não é por metáfora que se diz que cada sociedade humana tem uma disposição mais pronunciada ou menos pronunciada para o suicídio: a expressão se fundamenta na natureza das coisas. Cada grupo social tem por esse ato, realmente, uma inclinação coletiva que lhe é própria e da qual derivam as inclinações individuais, e que não procede destas últimas. (Durkheim 1897b: 336)

TARDE:

Explique isto quem puder. Se [o Sr. pretende] dizer com isso que a *tendência coletiva* existe à parte e sobre todas as *tendências individuais* ao suicídio, trata-se de pura quimera. Se [o Sr. pretende] simplesmente dizer que para cada indivíduo considerado à parte a *tendência* que ele experimenta para o suicídio provém das *tendências próprias ao conjunto dos outros indivíduos* que querem se matar, trata-se de uma adesão a minha Teoria da Imitação. Ora, parece que este último sentido é o verdadeiro. Então [o Sr., Sr. Durkheim,] é meu aluno sem o saber. (Tarde 1897: 246)

DURKHEIM:

O que a constitui são as correntes de egoísmo, de altruísmo ou de anomia que afetam a sociedade considerada, com as tendências à melancolia apática, à renúncia ativa ou à lassidão exasperada que são suas conseqüências. São essas tendências da coletividade que, penetrando os indivíduos, os determinam a se matar. (Durkheim 1897b: 336)

TARDE:

As páginas que terminam o capítulo sobre o suicídio egoísta são belas, de uma poesia metafísica à Schopenhauer, mas não é necessário pressionar. Trata-se de pura mitologia. Vemos aí a sociedade elevada à posição de pessoa, e de pessoa divina. [...] Durkheim é um Bonald ateu, e, por conseqüência, inconseqüente. [...] Ele] nos deixa apenas a escolha entre a tirania da regra, que mutila nossa natureza, que fere nossa liberdade, e o suicídio que suprime nossa existência. *Enclausurar-se* ou *se matar*, não há

meio termo. Lendo-o por muito tempo, tornamo-nos facilmente anarquistas... (Tarde 1897: 237; 244; 247).

DURKHEIM:

[Os fatos sociais] são retratados pela taxa de natalidade, de casamentos, de suicídios, quer dizer, pelo número que se obtém dividindo o total médio anual dos nascimentos, casamentos e mortes voluntárias pelo número de homens na idade de procriar, de se casar, de se suicidar. Como cada um destes números compreende todos os casos individuais indistintamente, as circunstâncias particulares que podem ter tomado parte na produção do fenômeno neutralizam-se mutuamente e, por conseguinte, não contribuem para determiná-lo. O que ele exprime é um certo estado da consciência coletiva. (Durkheim 1894: 9-10)

TARDE:

Em matéria de laços sociais, isto é não reconhecer nada além das relações do senhor ao servo, do professor aos alunos, dos pais aos filhos, sem absolutamente considerar as livres relações dos iguais entre si. E é fechar os olhos para não ver que, nos próprios colégios, a educação que as crianças se dão livremente ao se imitarem umas às outras [...] é bem mais importante que aquela que elas recebem e padecem à força. Só se explica um tal erro atando-o a este outro segundo o qual um fato social, enquanto social, *existe fora de todas as suas manifestações individuais*. Infelizmente, objetivando radicalmente a distinção, ou melhor, a separação integralmente subjetiva do fenômeno coletivo e dos atos particulares que o compõem, o Sr. Durkheim nos lança em plena escolástica. Sociologia não quer dizer ontologia. Tenho muita dificuldade em compreender, confesso, como é possível que, “descartados os indivíduos, resta a sociedade”. [...] Iremos voltar ao *realismo* da Idade Média? Pergunto-me que vantagem há, sob pretexto de depurar a sociologia, em esvaziá-la de todo seu conteúdo psicológico e vivo. Parece que se está em busca de um *princípio social* onde a psicologia absolutamente não entra, expressamente criado para a ciência que se fabrica, e que me parece bem mais quimérico ainda que o antigo *princípio vital*. (Tarde 1895c: 61-62)

DECANO:

[Temos, então, desacordos particularmente nítidos sobre a autonomia da sociologia e sobre o poder de coerção dos fatos sociais, e porque é o realismo que está em jogo, chegamos aqui, parece-me, à grande questão da relação entre as partes e o todo.]

DURKHEIM:

Como a sociedade não é composta senão de indivíduos, o senso comum julga que a vida social não pode ter outro substrato que a consciência individual; sem isso, ela parece solta no ar e pairando no vazio. Entretanto, o que se julga tão facilmente inadmissível quando se trata dos fatos sociais é normalmente admitido nos outros reinos da natureza. Toda vez que ao se combinarem elementos quaisquer produzem, por sua combinação, fenômenos novos, cumpre conceber que esses fenômenos estão situados, não nos elementos, mas no todo formado por sua união. A célula viva nada contém senão partículas minerais, assim como a sociedade nada mais contém além dos indivíduos; no entanto, é evidentemente impossível que os fenômenos característicos da vida residam em átomos de hidrogênio, de oxigênio, de carbono e de azoto. [...] Ela está no todo, não nas partes. [...] Apliquemos esse princípio à sociologia. Se, como nos concedem, essa síntese *sui generis* que constitui toda sociedade produz fenômenos novos, diferentes dos que se passam nas consciências solitárias, cumpre admitir que esses fatos específicos residem na sociedade mesma que os produz, e não em suas partes, isto é, em seus membros. (Durkheim 1901: 21-22)

TARDE:

[Reconheço-o de boa vontade.] Quando se considera uma destas grandes coisas sociais, uma gramática, um código, uma teologia, o espírito individual [é verdade!] parece tão pouca coisa diante destes monumentos que a idéia de ver neles o único construtor destas catedrais gigantescas parece ridícula a certos sociólogos, e, sem se aperceber que assim se renuncia a explicá-los, é perdoável [reconheço-o!] chegar a dizer que estas são obras eminentemente impessoais, - daí é apenas um passo para pretender, com meu eminente adversário, [o Sr.,] Sr. Durkheim, que, longe de serem funções do indivíduo, elas são seus fatores, que elas existem independentemente das pessoas humanas e as governam despoticamente projetando sobre elas sua sombra opressiva. Mas como estas realidades sociais – pois, se eu combato a idéia do organismo social, eu estou longe de contradizer a de certo realismo social, sobre o qual seria necessário se entender – como, eu o repito, estas realidades sociais são feitas? Vejo bem que, uma vez feitas, elas se im-

põem ao indivíduo, algumas raras vezes por constrangimento, mais freqüentemente por persuasão, por sugestão, pelo prazer singular que experimentamos, desde o berço, de nos impregnar de exemplos dos milhares de modelos do ambiente, como criança a sugar o leite de sua mãe. Vejo bem isso, mas como estes monumentos prestigiosos de que falo foram construídos, e por quem, se não foram por homens e esforços humanos? (Tarde 1898: 124-125)

DURKHEIM:

É tão habitual aplicar às coisas sociológicas as formas do pensamento filosófico, que muitos viram nessa definição preliminar uma espécie de filosofia do fato social. Disseram que explicávamos os fenômenos sociais pela coerção, do mesmo modo que o Sr. Tarde os explica pela imitação. Não tínhamos uma tal ambição e não nos ocorreu sequer que pudéssemos atribuí-la a nós, por ser contrária a todo método. O que propúnhamos era não antecipar por uma visão filosófica as conclusões da ciência, mas simplesmente indicar em que sinais anteriores é possível reconhecer os fatos que ela deve examinar, a fim de que o cientista saiba percebê-los onde se encontram e não os confunda com os outros. Tratava-se de delimitar o campo da pesquisa tanto quanto possível, não de se envolver numa espécie de intuição exaustiva. Assim aceitamos de muito bom grado a censura feita a essa definição, de não exprimir todos os caracteres do fato social e, por conseguinte, de não ser a única possível. Não há nada de inconcebível, com efeito, em que o fato social possa ser caracterizado de várias maneiras diferentes; não há razão para que ele tenha apenas uma propriedade distintiva. Tudo o que importa é escolher a que parece a melhor para o objetivo proposto. É bem possível, até, empregar simultaneamente vários critérios, conforme as circunstâncias. Nós mesmos reconhecemos ser às vezes necessário isso em sociologia, pois há casos em que o caráter de coerção não é facilmente reconhecível. O que é preciso, já que se trata de uma definição inicial, é que as características utilizadas sejam imediatamente discerníveis e possam ser percebidas antes da pesquisa. Ora, é essa condição que não cumprem as definições que às vezes opuseram à nossa. (Durkheim 1901: 20-21)

TARDE:

O problema é que a observação é absolutamente contrária a esta hipótese. Aqui, na sociologia, nós temos, por um privilégio singular, o conhecimento íntimo do elemento que é nossa consciência individual assim como do composto que é a reunião das cons-

ciências, e não se pode aqui tomar as palavras pelas coisas. Ora, neste caso constatamos claramente que, descartado o indivíduo, o social não é nada, e que não há nada, absolutamente nada na sociedade que não exista, em estado de fragmento e de repetição contínua, nos indivíduos vivos, ou que não tenha existido nos mortos que os precederam. [...] [De resto,] o que há nas profundezas da molécula química, da célula viva? Nós não sabemos. Ignorando-o, como então podemos afirmar que, logo que estes seres misteriosos se reencontram de certa maneira, ela mesma desconhecida, e fazem aparecer aos nossos olhos fenômenos novos, um organismo, um cérebro, uma consciência, houve, a cada grau vencido desta mística escala, uma aparição brusca, criação *ex nihilo* do que há pouco não existia, mesmo em germe? Não é provável que, se conhecêssemos em sua intimidade estas células, estas moléculas, estes átomos, estas incógnitas do grande problema tão comumente consideradas como dadas, nós encontraríamos simplesmente a exteriorização de fenômenos em aparência criados pelo seu relacionamento e que, presentemente, nos maravilham? Observem o enorme postulado implicado por estas noções correntes sobre as quais se apóia expressamente o Sr. Durkheim para justificar sua quimérica concepção; este postulado é que a simples relação de vários seres pode se tornar ela mesma um novo ser freqüentemente superior aos outros. É curioso [é curioso!] ver espíritos que se vangloriam de ser sobretudo positivos, metódicos, que perseguem por toda parte a própria sombra do misticismo, aferroarem-se a tão fantástica noção. (Tarde 1895a: 75-76)

DURKHEIM:

Um pensamento comum a todas as consciências particulares ou um movimento repetido por todos os indivíduos não são por isso fatos sociais. É tão pouco a repetição que os constitui que eles existem fora dos casos particulares onde eles se realizam. Cada fato social consiste seja em uma crença, seja em uma tendência, seja em uma prática que é aquela do grupo considerado coletivamente e que é uma coisa bem diferente das formas sob as quais ele se refrata nos indivíduos. (Durkheim 1894: 08)

TARDE

Como [uma coisa social] poderia se refratar antes de existir, e como ela poderia existir, falemos de modo inteligível, fora de todos os indivíduos? A verdade é que uma coisa social qualquer [...] se transmite e passa, não do *grupo social considerado coletivamente para o indivíduo*, mas sim de um indivíduo [...] a um outro indivíduo, e que, nesta passagem de um espírito para um outro espírito, ela se refrata. O conjunto destas

refrações, a partir de um impulso inicial devido a um inventor, a um descobridor, a um inovador ou modificador qualquer, anônimo ou ilustre, é toda a realidade de uma coisa social em um momento dado; realidade que vai mudando como toda realidade, por nuances insensíveis; o que não impede que estas variedades individuais liberem uma resultante coletiva, quase constante, que à primeira vista assombra o olhar e dá lugar à ilusão ontológica do Sr. Durkheim. Não há que duvidar, é uma verdadeira ontologia escolástica que o sábio escritor pretende substituir na sociologia a psicologia que ele combate. (Tarde 1895a: 66-67)

DURKHEIM

O único meio de contestar essa proposição seria admitir que um todo é qualitativamente idêntico à soma de suas partes, que um efeito é qualitativamente redutível à soma das causas que o engendraram, o que equivaleria a negar qualquer mudança ou a torná-la inexplicável. Houve quem chegasse, no entanto, a sustentar essa tese extrema, mas para defendê-la só foram encontradas duas razões realmente extraordinárias. Foi dito primeiro que, [eu vos cito, caro colega,] “em sociologia, nós temos, por um privilégio singular, o conhecimento íntimo do elemento que é nossa consciência individual assim como do composto que é a reunião das consciências”; segundo que, por essa dupla introspecção, [você acaba de redizê-lo,] “constatamos claramente que, descartado o individual, o social não é nada”. (Durkheim 1897b: 350-351)

DECANO :

[Creio que compreendemos o que vos separa e que é inútil prosseguir nesta via: vocês absolutamente não se entendem. Mas parece-me que o Sr. Durkheim deve responder a esta grave acusação de “misticismo”, pois a palavra não vos parece demasiado forte? Isto se deve ao modo como cada um de vocês compreende o papel da contingência?]

DURKHEIM :

Para [o Sr.] Tarde [...] todos os fatos sociais são o produto de intervenções individuais, propagadas por imitação. Toda a crença como toda a prática teriam por origem uma idéia original, saída de qualquer cérebro individual. Produzir-se-iam diariamente milhares de invenções deste gênero. Somente, enquanto a maior parte aborta, algumas

há que têm êxito; elas são adotadas pelos outros membros da sociedade, quer seja porque lhes parecem úteis, quer seja porque o seu autor está investido numa autoridade particular que se comunica a tudo o que provém dele. Uma vez generalizada, a invenção deixa de ser um fenômeno individual para se transformar num fenômeno coletivo. Ora, não existem ciências das invenções, tal como [o Sr.] Tarde as concebe; pois elas só são possíveis graças aos inventores, e o inventor, o gênio, é o “acidente supremo”, puro produto do acaso. (Durkheim 1900: 119)

TARDE :

[Inversamente] o Sr. Durkheim poupa-nos estes terríveis quadros. De acordo com ele, nada de guerras, de massacres, de anexações brutais. Tem-se a impressão ao lê-lo que o rio do progresso correu sobre um leito de espuma, sem corredeira nem salto perigoso [...]. Visivelmente, de resto, ele está inclinado a julgar a história em netuniano, não em vulcaniano, a ver por todo lado formações sedimentárias e não erupções ígneas. Ele nada concede ao acidental, ao irracional, esta face mascarada do fundo das coisas, nem mesmo ao acidente do gênio. (Tarde 1893: 187)

DURKHEIM :

Certamente, uma vez conhecido o gênio, podem-se procurar quais são as causas que nele favorecem as combinações mentais de que resultam as idéias novas, e é certamente a isso que [o Sr.] Tarde chama as *leis da invenção*. Mas o fator essencial de qualquer novidade é o próprio gênio, a sua natureza criadora, e ela é produto de causas fortuitas. Por um lado, visto ser nele que se encontra a fonte misteriosa do “rio social”, o acidente está portanto na base dos fenômenos sociais. Não há necessidade absoluta que tal crença ou tal instituição só apareçam em determinado momento da história e em determinado meio social; consoante o acaso faz nascer o inovador mais tarde ou mais cedo, a mesma idéia leva séculos a germinar ou rebenta de vez. Há assim toda uma categoria de invenções que se podem suceder numa ordem qualquer, são as que não se contradizem, mas que, pelo contrário, se entreejudam. [...] Assim, a noção de lei, que Comte tinha finalmente [laboriosamente] conseguido introduzir na esfera dos fenômenos sociais e que os seus sucessores se tinham esforçado por precisar e consolidar, aparece aqui como que obscurecida e velada; e a imaginação, por ser projetada nas coisas, passa a ser admitida ao pensamento. (Durkheim 1900: 132)

TARDE :

[Eu vos cito mais uma vez:] “a causa determinante de um fato social deve ser buscada entre os fatos sociais antecedentes e não entre os estados da consciência individual”. Apliquemos: a causa determinante da rede de nossas estradas de ferro deve ser buscada não nos estados de consciência de Papin, de Watt, de Stephenson e de outros, não na série lógica de concepções e de descobertas que estes grandes espíritos possuem, mas antes na rede de rotas e nos serviços de malas postais que existiam anteriormente. [...] Há um fetiche, um *deus ex machina*, do qual os novos sociólogos fazem uso como de um *abre-te sésamo* toda vez que eles estão embaraçados, e é tempo de assinalar este abuso que realmente se torna inquietante. Este talismã explicativo é o *meio*. [Ah!] Quando esta palavra é solta, tudo é dito. O *meio* é a fórmula para todos os fins cuja ilusória profundidade serve para recobrir o vazio da idéia. Também não deixaram de nos dizer, por exemplo, que a origem de toda evolução social deve ser exclusivamente solicitada às propriedades “do meio social interno”. [...] Quanto a este meio-fantasma que nós invocamos a bel prazer, ao qual emprestamos todo tipo de maravilhosas virtudes para nos dispensar de reconhecer a existência dos gênios reais e realmente benfeitores pelos quais vivemos, nos quais nos movemos, sem os quais nada seríamos, expulsemos-lo o mais rapidamente de nossa ciência. O meio é a nebulosa que, de perto, se resolve em estrelas distintas, de grandezas desiguais. (Tarde 1895a: 78-79)

DECANO :

[Mas então, se eu compreendo bem todos os dois, vocês estão em desacordo não somente sobre o papel da inovação e do gênio na história, mas também sobre a própria questão do que deve ser uma ciência?]

DURKHEIM :

A teoria [do Sr.] Tarde aparece como a própria negação da ciência (Durkheim 1895a: 86-87). Com efeito, ela coloca o irracional e o milagre na base da vida e, por conseguinte, da ciência social. Se adotamos o ponto de vista [do Sr.] Tarde vê-se que os fatos sociais são o resultado, na maior parte dos casos, de causas simplesmente mecânicas, ininteligíveis e estrangeiras a toda finalidade, pois não há nada mais cego do que a imitação. (Durkheim 1895a: 85) Aqui a indeterminação é erigida em princípio. Já não se trata

mais, portanto, da ciência. Já não se trata mesmo desta filosofia metódica que Comte havia tendo instituir; é um modo bem particular de especulação, intermediário entre a filosofia e a literatura, onde algumas idéias teóricas, muito gerais, desfilam por todos os problemas possíveis. (Durkheim & Fauconnet 1903: 479)

TARDE :

Isso não é de modo algum apelar ao mistério, mas sim àquela profunda faculdade, muito pouco apreciada, de afirmar para além do horizonte dos fatos e de não ignorar, pelo menos, o que não se pode conhecer. Se afirmar o desconhecido é utilizar nossa ignorância, negar o desconhecido é ignorar duas vezes. (Tarde 1910: 41) Digamos mesmo que a idéia-mãe do Sr. Durkheim [...] repousa sobre uma pura concepção de seu espírito que ele confundiu com uma sugestão dos fatos. Ela só apresenta, em todo caso, uma verdade bem parcial, bem relativa, bem insuficiente como fundamento único ou principal de uma teoria sociológica. [...] Pode-se então se espantar da confiança que ela inspira ao Sr. Durkheim e da virtude que ele lhe presta de nos conduzir necessariamente a uma Moral e a uma Justiça mais alta ou mais humana. (Tarde 1893: 189)

DURKHEIM :

Como o diz o Sr. Tarde, [...], a origem de nosso diferendo está em outro lugar. Antes de tudo ela está no fato de que eu acredito na ciência e o Sr. Tarde não acredita nela. Pois é não acreditar nela reduzi-la a não ser mais do que uma diversão intelectual, boa para nos ensinar a respeito do que é possível e impossível, mas incapaz de servir à regulamentação positiva da conduta. Se ela não tem outra utilidade prática, ela não vale o que custa. Caso então acredite desarmar assim seus recentes adversários, equivoca-se estranhamente; na verdade se lhe entrega as armas. Sem dúvida, a ciência assim entendida não mais poderá frustrar a expectativa dos homens; mas é que os homens não mais esperarão grande coisa dela. Ela não será mais exposta a ser acusada de falência; mas é que se terá declarado-a perpetuamente menor e incapaz. Não vejo o que ela ganha com isso e o que aí se ganha. Pois o que se coloca desta maneira acima da razão, é a sensação, o instinto, a paixão, todas as partes baixas e obscuras de nós mesmos. Que nos sirvamos disso quando não podemos fazer de outro modo, nada melhor. Mas quando aí vemos outra coisa que não algo provisório que paulatinamente deve ceder lugar à ciência, quando lhe atribuímos uma preeminência qualquer, mesmo quando não há franca referência a uma fé revelada, somos teoricamente místicos mais ou menos conseqüentes. Ora, o mis-

ticismo é o reino da anarquia na ordem prática porque é o reino da fantasia na ordem intelectual. (Durkheim 1895b: 523)

TARDE :

É demandando à ciência mais do que ela pode dar, é em lhe emprestando direitos que ultrapassam seu alcance, já muito vasto, que é possível acreditar em sua pretensa falha. A ciência jamais falhou às suas promessas verdadeiras, mas tem circulado sob seu nome uma multidão de notas promissórias com sua falsa assinatura e que ela é incapaz de pagar. É inútil aumentar seu número. (Tarde 1895b: 162)

DURKHEIM :

Em presença dos resultados aos quais chegou até o momento a história comparada das instituições, não é possível negar pura e simplesmente a possibilidade de um estudo científico das sociedades; o Sr. Tarde, além disso, entende fazer ele mesmo uma sociologia. Só que ele a concebe de uma maneira tal que ela cessa de ser uma ciência propriamente dita para se tornar uma forma muito particular de especulação onde a imaginação desempenha um papel preponderante, onde o pensamento não se considera submetido nem às obrigações regulares da prova nem ao controle dos fatos. (Durkheim 1900: 130-131)

TARDE :

O Sr. Durkheim crê honrar a ciência lhe emprestando o poder de governar soberanamente a vontade, isto é de não apenas lhe indicar os meios mais adequados para alcançar seu fim dominante, mas ainda de lhe demandar sua orientação em direção à estrela polar da conduta. (Tarde 1895b: 161-162) Se eu tivesse que formular uma máxima a este respeito, ela de algum modo estaria relacionada não só às condições intelectuais requeridas pela descoberta da verdade, mas também às morais. Um pouco de modéstia e de simplicidade digna cabe a uma ciência adolescente como a um jovem homem que entra na vida; ela deve evitar o tom doutrinário e o jargão de escola. É necessário então lhe fornecer uma disposição de espírito benevolente e familiar e, também e antes de tudo, o amor vivo e alegre pelo tema. [...] A primeira condição para ser sociólogo é amar a vida social, simpatizar com os homens de todas as raças e de todos os países reunidos em tor-

no de um lar, buscar com curiosidade, descobrir com prazer o que há de devoção afetuosa na cabana do mais feroz dos selvagens, às vezes mesmo covil de vilão; enfim, de jamais crer facilmente na estupidez, na absoluta malícia do homem em seu passado, nem em sua perversidade presente, e de jamais se desesperar quanto ao seu futuro. (Tarde 1895a: 94)

DURKHEIM:

O Sr. Tarde confunde [...] questões diferentes, e [eu me] recuso a dizer qualquer coisa sobre um problema [...] que não tem nada a fazer na discussão. (Durkheim 1903: 165)

DECANO:

[Creio que podemos parar por aqui. Lembro que este debate contraditório entre nossos dois eminentes colegas serviu de introdução ao curso de sociologia da École des hautes études sociales durante o qual os alunos terão várias ocasiões para discutir os pressupostos. Creio que é chegado o momento de vivamente agradecer a nossos oradores].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DURKHEIM, Émile. 1894. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF [2005]. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes [2003].
- DURKHEIM, Émile. 1895a. «L'état actuel des études sociologiques en France». In : E. Durkheim. *Textes 1: éléments d'une théorie sociale*. Paris: Minuit [1975]: 73-108.
- DURKHEIM, Émile. 1895b. «Crime et santé sociale». *Revue philosophique*, 39: 518-523.
- DURKHEIM, Émile. 1897a. «Préface». *Le Suicide – étude de sociologie*. Paris: Félix Alcan.
- DURKHEIM, Émile. 1897b. *Le Suicide – étude de sociologie*. Paris: PUF [1986]. *O Suicídio*. São Paulo: Martins Fontes [2004].
- DURKHEIM, Émile. 1900. «La Sociologie en France au XIXe siècle». *La Science Sociale et l'Action*. Paris: PUF [1987]: 111-136. *A ciência social e a acção*. Lisboa: Livraria Bertrand. [1975].
- DURKHEIM, Émile. 1901. «Préface de la seconde édition». *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF [2005].
- DURKHEIM, Émile. 1903. «La Sociologie et les sciences sociales [confrontation avec Tarde]». *Textes 1: éléments d'une théorie sociale*. Paris: Minuit [1975]: 161-165.
- DURKHEIM, Émile e FAUCONNET, Paul. 1903. «Sociologie et sciences sociales». *Revue philosophique*, 55: 465-497.
- PAULAN, Jean; TARDE, Guillaume de. 1980. *Correspondance Jean Paulhan Guillaume de Tarde 1904-1920*. Paris: Gallimard.
- TARDE, Gabriel. 1890. *Les Lois de l'Imitation*. Paris: Éditions Kimé. [1993]. *As Leis da Imitação*, Porto: Rés-Editora [s/d].
- TARDE, Gabriel. 1893. «Questions sociales». *Essais et mélanges sociologiques*. Paris: Félix Alcan [1895]: 175-210.
- TARDE, Gabriel. 1895a. «Les Deux éléments de la sociologie». *Études de psychologie sociale*. Paris: Giard et Brière: 63-94.
- TARDE, Gabriel. 1895b. «Criminalité et santé sociale». *Revue philosophique*, 39: 148-162.
- TARDE, Gabriel. 1895c. *La Logique Sociale*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond [1999].
- TARDE, Gabriel. 1897. «Contre Durkheim à propos de son Suicide». In: Borlandi, M. et Cherkaoui, M. (org.). *Le suicide – un siècle après Durkheim*. Paris: PUF [2000] : 219-255
- TARDE, Gabriel. 1898. *Les Lois sociales - esquisse d'une sociologie*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond [1999].
- TARDE, Gabriel. 1902. *La Psychologie Économique*. Paris: Félix Alcan. Vol. 1

- TARDE, Gabriel. 1903. «La Sociologie et les sciences sociales [confrontation avec Tarde]»
In: E. Durkheim. *Textes 1: éléments d'une théorie sociale*. Paris: Minuit [1975]: 161-165.
- TARDE, Gabriel. 1910. «Les Possibles: fragment d'un ouvrage de jeunesse inédit». *Archives d'Anthropologie Criminelle*, 25: 8-41. “Os Possíveis”. In. G. Tarde. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify [2007]

THE DEBATE BETWEEN TARDE AND DURKHEIM

ABSTRACT

A momentous debate concerning the nature of sociology and its relation to other sciences took place between Gabriel Tarde and Émile Durkheim at the École des Hautes Études Sociales in 1903. Unfortunately the only available record of the event is a brief overview published in French under the title “La Sociologie et les sciences sociales [confrontation avec Tarde]” (Tarde 1903, Durkheim 1903). The present recension of the debate, therefore, is based on a script consisting of quotations from the works of Gabriel Tarde and Émile Durkheim, arranged to form a dialogue. All text, save that in square brackets, consists of quotations from published works by Émile Durkheim and Gabriel Tarde.

KEYWORDS

Gabriel Tarde, Émile Durkheim, sociology, social theory, controversy.

SOBRE OS AUTORES

EDUARDO VIANA VARGAS

Professor associado de antropologia da UFMG, onde coordena o Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas (LACS). Entre outros trabalhos publicou *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais* (Contra Capa) e organizou a coletânea de textos de Gabriel Tarde intitulada *Monadologia e Sociologia e outros ensaios* (Cosac Naify).

Contato: evargas@ufmg.br

BRUNO LATOUR

Antropólogo, sociólogo e filósofo francês, é professor da Science Po, Paris, e da London School of Economics, Londres. Pioneiro dos estudos sociais da ciência e tecnologia, é um dos principais proponentes da Actor Network Theory (Teoria do Ator-Rede). É autor de inúmeros livros publicados em mais de 20 países, entre os quais se contam *Jamais Fomos Modernos* (34 Letras), *Reagregando o Social* (EDU-FBA), *Ciência em Ação* (UNESP), *A Esperança de Pandora* (EDUSC), *Pequena Reflexão sobre o culto moderno dos deuses feitiches* (EDUSC), *Políticas da Natureza* (EDUSC) e, mais recentemente, *Enquête sur les modes d'existence : Une anthropologie des Modernes* (La Decouvert). Foi, com Peter Weibel, curador das exposições *Iconoclash, beyond the image wars in science, religion and art*, e *Making Things Public, the atmospheres of democracy*.

Contato: www.bruno-latour.fr/contact

BRUNO KARSENTI

Filósofo e sociólogo francês, foi professor da Université de Paris 1 - Panthéon-Sorbonne e hoje atua na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris. Entre os vários trabalhos que escreveu destacou-se *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes* (Gallimard), *La société em personnes. Études durkheimiennes* (Economica), *Politique de l'esprit: Augste Comte et la*

naissance de la science sociales (Hermann) e Marcel Mauss. *Le fait social total* (PUF).

Contato : exodes@club-internet.fr

FRÉDÉRIQUE AÏT-TOUATI

Professora de literatura francesa no St. John´s College da University of Oxford e professora associada da Science Po. Escreveu *Fictions of the Cosmos: Science and Literature in the Seventeenth Century* (University of Chicago Press) que lhe rendeu o Scaglione Prize concedido pela Modern Language Association of America. Co-editou com Anne Duprat o livro *Histoires et saviors* (Peter Lang) e, com Stephen Goukroger, *Le Monde en Images* (Garnier). Contato : frederique.ait-touati@sjc.ox.ac.uk

LOUISE SALMON

Doutoranda do Centre d'histoire du XIXe siècle da Université Paris I Panthéon-Sorbonne, onde prepara tese sobre Gabriel Tarde. Publicou *Le Laboratoire de Gabriel Tarde* (CNRS Éditions) e, com Jacqueline Carroy, a coletânea de textos inéditos de Gabriel Tarde intitulada *Sur le sommeil ou plutôt sur les rêves, et autres écrits, 1870-1873* (Éditions BHMS). Contato: salmon.louise@gmail.com

O ANTROPÓLOGO E A VIDA

ANA MARIA RAMO Y AFFONSO

RESUMO

A partir das teorias propostas por Eduardo Viveiros de Castro em *A propriedade do Conceito*, por Marilyn Strathern em *O Gênero da Dádiva* e por Roy Wagner em *A Invenção da Cultura*, o presente artigo é uma reflexão sobre a interseção entre metodologia e ética na prática antropológica, principalmente no campo da etnologia. Considerando que a Antropologia é ao mesmo tempo um modo de conhecimento e uma relação social, o artigo busca mostrar a importância dos modos em que o antropólogo estabelece e interpreta as suas relações no campo para o desenvolvimento de seus argumentos teóricos. A importância de explicitar os nossos pressupostos e de tentar perceber os problemas colocados por outros povos, assim como os modos de colocação desses problemas, não é só uma questão teórica ou metodológica, mas ética e política, cujo alcance poderá ser, sempre e ao mesmo tempo, maior e mais profundo. Desse alcance dependem o papel e o efeito da Antropologia junto às populações que a tornam possível, e em referência às políticas públicas e às relações com a sociedade nacional.

PALAVRAS - CHAVE

Antropólogos, *invenção*, ética, estética.

Em *A Invenção da Cultura*, Roy Wagner caracteriza a Antropologia como “uma ciência que vive por meio do contínuo *adiamento* das implicações de suas idéias” (Wagner 2010: 232). Ao ler essa frase, comecei a pensar nas possíveis implicações de tal adiamiento, tanto para a própria teoria como para as pessoas que lhe servem de matéria-prima. Isso, por sua vez, me levou a considerar as relações e influências mútuas da estética (manifestada na metodologia) e da ética no campo antropológico. Compreender essa relação se apresentou, no contexto das reflexões suscitadas por aquela breve e sucinta frase do livro de Wagner, como uma tarefa instigante e, ao mesmo tempo, pertinente. O que apresento a seguir são só algumas das possíveis questões que podemos começar a colocar desde nossos espaços acadêmicos, no intuito de que elas (as questões) nos levem além deles (os espaços acadêmicos), para ver o que aconteceria se as implicações das nossas ideias deixassem de ser adiadas.

Se escolhemos a interferência ou o cruzamento inevitável da ética e da estética como lugar desde o qual pensar a “ciência antropologia”, se torna patente que a natureza dos vínculos - entre as estruturas de entendimento e os eventos, os sujeitos de conhecimento e os objetos a conhecer, as teorias e os fenômenos - criados pela Antropologia possui efeitos concretos nela mesma, enquanto modo de conhecimento e enquanto uma forma de ação no mundo. Para tentar mostrar a importância e as implicações tanto epistêmicas como, digamos, políticas desses vínculos, tomarei como apoio uma pequena fração dos trabalhos de Roy Wagner, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro.

Vamos começar com o par antropólogo/nativo. Uma atenção específica aos efeitos das relações entre antropólogo e nativos implica, como primeiro passo, uma atenção especial e intensa aos efeitos que as premissas ocidentais sobre o que seja uma relação têm na definição e delimitação de seus problemas relevantes. “Sociedades,” como nos lembra Strathern, são “mecanismos de criação de problemas” (2006: 69). Porém, a analogia que permite a solução ao problema das diferenças entre os povos - problema clássico da nossa ciência, em termos do relativismo cultural e salvaguardando, ao mesmo tempo, o caráter universal do fenômeno humano - está baseada na crença de que todas as sociedades compartilham “os mesmos problemas originais da existência humana” (Strathern 2006: 64). Assim, torna-se relativamente fácil para os antropólogos encontrar, em nossos afazeres textuais, as “respostas certas para o problema errado” (Wagner 1974: 118; minha tradução). Nosso trabalho, porém, pode ser outro. Para nos situarmos e sabermos, assim, quais são os problemas nos quais estamos interessados e, portanto, quais são os problemas que queremos que outros respondam para nós, podemos começar, como sugere Wagner, revelando “os pressupostos da teoria antropológica social”, mostrando suas origens e “as questões que os inauguram” (*idem*). As ciências, assim como os *nossos*

nativos, também possuem suas estruturas de parentesco.

Por exemplo, esses pressupostos possuem uma filiação clara com as metáforas da ordem, uma vez que a própria ordem é “função de nosso processo de entendimento” (Wagner 1974: 102; minha tradução). A ordem é o nosso modo de mediação, o instrumento de tradução entre a natureza e a cultura. Enquanto metáfora, ela funda a nossa atividade simbólica, uma vez que encontrar, produzir e incorporar ordenamentos estão no âmbito de ação próprio ao indivíduo, nas suas relações sociais. Segundo Wagner, inventamos “um mundo natural e fenomênico” e mascaramos o fato dessa invenção, “assumindo que apenas medimos, prevemos, e utilizamos desse mundo de situações, indivíduos e forças” (Wagner 2010: 123). O ordenamento desse contexto primário é a ficção que dá origem à maior parte dos pressupostos sobre a natureza, a cultura e a sociedade, os quais definem os nossos esquemas conceituais. Impomos, a nós mesmos e a todos os outros, uma distinção arbitrária entre natureza e cultura que é “o artefato (e essência) de nossa ideologia” (Wagner 2010: 213).

Que a nossa realidade se apoie nessa ideologia e nos seus pressupostos corolários, não implica maiores problemas que os que cada um de nós pode ter que resolver no seu dia a dia. O problema para a prática antropológica (que é, lembremos, um problema ético) é o “etnocentrismo etnológico”, o efeito do mascaramento desse modo nosso de criatividade, ou seja, o uso de “nossa própria realidade como um controle para a invenção de culturas”, e, portanto, a invenção de “culturas que contrastam com *parte* de nosso esquema conceitual, e não com sua totalidade” (Wagner 2010: 218-219). A equação entre a Cultura como polo marcado e as culturas como polos não marcados permite resolver as coisas desse modo e manter as distinções de base do universalismo *versus* relativismo. O preço a pagar não somos nós que o pagamos: é “a essência da criatividade deles” que “é desnaturada e obscurecida” (*idem*) ao mesmo tempo em que se produz o “banimento intelectual da invenção e da relatividade da convenção em prol da ratificação de *nosso próprio* mundo convencional” (Wagner 2010: 234).

Segundo Strathern, temos o costume de usar conceitos abstratos “como se eles pudessem ‘fazer’ coisas” (Strathern 2006: 130). As nossas convenções ganham vida e a pessoa ocidental aparece, enquanto produto dessas mesmas convenções, como um “microcosmo não de relações sociais (outras pessoas), mas de convenções” (Strathern 2006: 462). Há uma tendência ocidental a personificar as convenções que serve de fundo para a conceituação dos indivíduos como entidades independentes, socializados pela sociedade (Strathern 2006: 473), e essa estética é produto de uma premissa da lógica da mercadoria: “a de que aquilo que as pessoas fazem são ‘coisas’ (o que inclui as coisas abstratas como as culturas e sociedades)” (Strathern 2006: 489). Premissa que desemboca em uma “visão contratualista da cultura” e, portanto, em sua reificação (Strathern 2006: 463). “A cultura é produção, ela faz coisas”; trata-se, por fim, de “uma construção que se faz sobre uma natureza subjacente” (Strathern 2006: 98).

A partir da elicitaco e explicitaco desses pressupostos, premissas e interesses, podemos perceber como o antropólogo trabalha da mesma forma que o faz o seu conceito ocidental de cultura: produzindo coisas, que so seus trabalhos, artigos, livros, teses e dissertaces, as quais aparecem como registro de culturas observadas, analisadas, descobertas. O que aconteceria, porém, se, em uma reviravolta, o desmascaramento das teorias e problemas antropológicos tivesse como efeito a produo de uma “antropologia reversa”, ou, em outras palavras, a reverso da antropologia da produo?

Levar a sério a criatividade dos povos com os quais a Antropologia trabalha é a proposta de Wagner para promover a reviravolta. A “inveno”, o modo da relao entre convenes (Wagner 2010), pode se tornar o conceito intencionalmente explicitado para dar conta dessa tarefa que , ao mesmo tempo, tica e metodológica. O método da Antropologia no consistiria, no contexto dessa proposta, em um banimento de seus próprios pressupostos, mas em um deslocamento intencional que permita “deslocamentos específicos” e na contextualizao analítica dos construtos, como proposto por Strathern (2006: 33). Essa nova tica metodológica parte de uma crítica  confuso entre “os modos pelos quais estudamos os fenômenos, as teorias através das quais os entendemos, com os fenômenos em si” (Wagner 1974: 119; minha traduo); crítica possível se aceitarmos o fato de que, nas palavras de Wagner, “o estudo da cultura é na verdade *nossa cultura*” (Wagner 2010: 46). Compreender isso é um primeiro passo para evitar confundir os povos que estudamos com as construes analíticas que inventamos para estud-los, como propõe Strathern (2006: 23).

Uma questo, no entanto, que ainda permanece por ser atendida é a da possibilidade de inventar e experimentar modos de ao que viabilizem uma *antropologia reversa* de produo do antropólogo a partir das suas relaes com os “nativos”; antropólogo sendo assim entendido como uma pessoa que só pode ser atualizada (e produzida) como efeito de suas relaes. E se, como colocamos acima, entendemos que as relaes possuem diversas possíveis naturezas, a questo que se coloca, e que pode até ser uma questo tica, é a de quais dessas naturezas possíveis sero atualizadas por cada antropólogo. Assim como  também uma questo pertinente a possibilidade de des-atualizao de certas diferenas como, por exemplo, aquelas que se caracterizam pela existência de modelos ocultos aos nativos, mas visíveis ao antropólogo. “ necessrio”, diz Strathern, “livrar-se inteiramente do modelo de um ‘modelo’ que assume a representao simbólica como uma reflexo ordenada”, pois “apreende-se melhor a elaborao de domínios como uma atividade, a criao/implementao da diferena como um ato social” (2006: 156). A Antropologia no pode escapar  sua natureza de ato social,  sua imanência relacional. A distncia implícita em suas metodologias pode ser percorrida de modos novos e (quem sabe?) inusitados. Pode e, de certa forma, deve s-lo, uma vez que as distncias explícitas e no só as implícitas j no so as mesmas, estando em plena e intensa mudana. Se nós, os atuais pesquisadores de campo, somos os que constituímos um dos polos da distncia

antropólogo/nativo, cabe a nós inventarmos pelo menos uma parte dos modos em que estamos dispostos a percorrê-la. Por sorte, hoje em dia, contamos com o auxílio de um profundo e sutil questionamento teórico:

Todo empreendimento antropológico situa-se, portanto, em uma encruzilhada: pode escolher entre uma experiência aberta de criatividade mútua, na qual a “cultura” em geral é criada através das “culturas” que criamos usando este conceito, e uma imposição de nossas pré-concepções a outros povos. O passo crucial — que é simultaneamente ético e teórico — é aquele de permanecer fiel às implicações de nossa pressuposição da cultura. Se nossa cultura é criativa, então as “culturas” que estudamos como outros exemplos do mesmo fenômeno, também têm de sê-lo. Pois toda vez que fazemos, a outros, parte de uma “realidade” que apenas nós inventamos, negando-lhes sua criatividade e usurpando seu direito de criar, *usamos* essas pessoas e seu modo de vida e os tornamos subservientes a nós mesmos. E se a criatividade e a invenção emergem como *as* qualidades salientes da cultura, então é para estas que nosso foco deve agora voltar-se (Wagner 2010: 46).

A chamada de atenção de Wagner sobre o passo crucial que é, ao mesmo tempo, ético e teórico, é central para a nossa discussão. A metodologia antropológica é inalienável da ética, justamente pela presença de um outrem como objeto de estudo. Se esse outrem vai manter as suas potencialidades virtuais em nossos trabalhos ou se essas potencialidades vão ser ignoradas em nome da reatualização do mesmo, da nossa Cultura, é uma questão de fundamental importância e de difícil solução.

A Antropologia se caracteriza por ter uma “relação peculiar e auto-motivadora com seu objeto”, diz Wagner (2010: 202). Tal relação pode, como vimos, assumir várias formas. Dentre elas, considero fundamentais as que promovem, nas palavras de Viveiros de Castro, o “direito à autodeterminação ontológica das culturas indígenas” (2001:10). Mas, ainda me pergunto como realizar essa tarefa em toda a sua intensidade; que métodos possibilitariam essa ética? A ficção teórica, de acordo com Viveiros de Castro, supõe a “entrada no (outro) pensamento pela experiência real” – a “experimentação de uma imaginação” (2001: 32). Imaginação atualizada em conceitos que são relacionais, uma vez que estes são criados na relação entre o antropólogo e o nativo (*idem*). Uma vez mais, é a natureza dessa relação que pode fazer toda a diferença. Compreendo que a experimentação dos conceitos nativos possa passar pela experimentação das relações tais como são imaginadas pelos próprios nativos, se é que esse processo é, em alguma medida, imitável ou experimentável. Estamos tratando, como já o teria dito Lévi-Strauss, de subjetividades que se constituem em relação; sendo essa uma relação que implica a transformação relacional de ambas subjetividades. O conhecimento antropológico é uma relação social, com todas as possíveis implicações que possamos imaginar. Relação que, para poder desenvolver suas potencialidades, seus possíveis, precisa não só que o antropólogo conte com a relatividade das subjetividades, mas, também, com a relatividade

das objetividades, de acordo com o proposto por Wagner: “A menos que sejamos capazes de fazer isso, a criatividade das culturas que estudamos será sempre derivada da nossa própria criação da realidade” (Wagner 2010: 220).

O QUE SE FAZ?

Em *Are There Social Groups in the New Guinea Highlands*, Wagner encontra uma interessante diferença entre os administradores e o povo da Nova Guiné. Enquanto os últimos desenham, compelem e elicitam os limites/fronteiras e deixam que as relações “tomem conta de si mesmas”, os administradores acham que são as fronteiras que tomam conta de si mesmas (que existem *a priori*), sendo as relações as que devem ser manipuladas (1974: 112). Trata-se de dois “estilos de criatividade diferentes”. O que cada povo entende como resultado da ação (o artificial) e campo para a ação (o inato) aparece de modo invertido de acordo com cada um desses “estilos de criatividade”. Essas distinções fazem também toda a diferença na invenção dos valores de cada povo específico, sendo no distanciamento dos próprios valores (pressupostos, convenções), provocado pelo contato com valores outros, que a Antropologia inventa a cultura.

Lévi-Strauss (1996 [1950] e 1970 [1958]) já tinha falado da distância como uma condição da objetividade que permite uma crítica dos próprios valores pelos valores dos outros. Mas essa distância (lucro e perda ao mesmo tempo), é importante lembrar, não possui uma única dimensão. Há uma multiplicidade de distâncias a serem percorridas, e o percurso nunca é o mesmo. Podemos, por exemplo, pensar na distância como interseção entre as subjetividades, (assim como entre as objetividades), nas duas formas de permutabilidade e traduzibilidade propostas por Lévi-Strauss para pensar as oposições. Também há a simetria, a inversão e a simetria invertida. O ponto que interessa aqui, em qualquer caso, é que esses modos de percorrer a distância podem se figurar, também, como modos de relação pertinentes para pensar a metodologia antropológica (e não só as relações imanentes ao pensamento). Se a distância é a própria metodologia antropológica, é porque ela implica a possibilidade da mediação. É, então, especialmente interessante esse *locus* epistêmico, esse espaço da distância ocupado pela “interseção de vários pontos de vista” e suas possibilidades. Há que se pensar o que é a interseção e quais são as maneiras em que pode ser imaginada, e para isso é necessário contar, como propõe Viveiros de Castro, com a “presença virtual de *outrem*”, que é a “condição de passagem de um mundo possível a outro” (Viveiros de Castro 2001: 27), “passagem” que se realiza na experiência da relação com *outrem*. Experiência cujo efeito será sempre uma transformação.

Há um “modo ‘nativo’ de fazer sociedade, de criar sociabilidade”, diz Wagner

(1974: 104; tradução minha), sendo esse o modo que o interessa. “Entender essa criatividade *per se*” é a “alternativa ética e teórica” que o autor propõe (idem). O que significa “entender essa criatividade”? O antropólogo precisa *assumir* a nova cultura “de modo a experimentar uma transformação de seu próprio universo” (Wagner 2010: 37). Essa “transformação de seu próprio mundo” parece ser o maior e mais instigante desafio, assim como a real tarefa de uma Antropologia que se quer mediação. Esse ponto é central na teoria de Wagner. Segundo ele, a “estranheza” experimentada no trabalho de campo é o “caráter ‘medial’ do antropólogo” (idem). Os dois “estilos de criatividade”, de que falei acima, implicam em dois modos de mediação contrários: a mediação dialética do convencional e a mediação convencional da dialética. O antropólogo “faz cultura” mediando a dialética convencionalmente, mas a estranheza provoca um curto-circuito nessa mediação. Há uma mediação da mediação e uma inversão do modo, resultando na invenção da cultura. “Seu ato, ‘seguro’ de tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho” (Wagner 2010: 39). Ele é mediado pelos próprios símbolos que utiliza para mediar a dialética da relação convencionalmente. Só que a relação que ele está querendo mediar é uma relação não convencional em muitos de seus aspectos. O resultado é a existência de equívocos diferentes: “O equívoco deles, a meu respeito, não era o mesmo que meu equívoco acerca deles”, diz Wagner (2010: 53). E, assim como a distância que Lévi-Strauss propõe para a Antropologia é uma interseção, esses equívocos dos quais nos fala Wagner podem ser imaginados como multiplicidades de possíveis entendimentos – algo que penetra a virtualidade de *outrem*.

A questão agora é a de imaginar os modos de penetrar esta virtualidade, de participar dessa “ontologia relacional” e deixar-nos afetar e alterar pelo “nexo de alteridade”: “a diferença ou ponto de vista implicado em *Outrem*” (Viveiros de Castro 2001: 09). As consequências éticas e metodológicas dessa intenção ainda estão por ser desdobradas; o primeiro passo, em qualquer caso, é o de des-atualizar o *mesmo* da antropologia, torná-lo explícito, desmascará-lo – *mesmo* este que diz respeito, entre outros aspectos, à individualidade do próprio antropólogo, à sua natureza de entidade acabada que “faz” coisas, como cultura (ou teses), à sua reificação acadêmica. Pois, apesar das boas intenções que carregamos na mochila, a experiência de uma relação outra com *outrem*, a real “invenção” da cultura, é algo que sempre deve ser apreendido pela primeira vez. “Precisamos ser capazes”, diz Wagner, “de experienciar nosso objeto de estudo, diretamente, como significado alternativo, em vez de fazê-lo indiretamente, mediante sua literalização ou redução aos termos de nossas ideologias” (Wagner 2010: 66).

Chegamos a um ponto de especial relevância: como apreender o modo em que as culturas inventam a si mesmas? Será que o caminho é nos deixarmos primeiro inventar por elas? Segundo Strathern, “a lacuna está em deixar de perguntar qual é a natureza das relações.” (2006: 110). Problema este amplamente postulado também por Viveiros de

Castro e por Lévi-Strauss antes. As relações, diz Viveiros de Castro, “não são uma ordem transcendente ao pensamento, mas seu elemento imanente” (2001: 07). O trabalho da antropologia consiste em compreender a atualização destas relações, virtuais e lógicas ao mesmo tempo, sendo que estruturas podem aparecer na apreensão de relações entre relações (relações de elementos diferenciais).

A proposta é buscar quais são os modos relacionais próprios às teorias nativas e constituí-los como métodos de conhecimento antropológico. Isso pode ser uma ficção controlada, do tipo proposto por Strathern (2006), o que me parece ser melhor que a ficção descontrolada (por mascarada) própria dos métodos científicos e sociológicos quando aplicados ao trabalho antropológico. A questão, então, é como compreender a relação entre as teorias antropológicas e as teorias nativas quando o conceito de relação é o conceito nativo; ou, no mínimo, quando o conceito de relação antropológico foi de fato alterado pelos conceitos nativos.

Se partirmos de teorias nativas e as tomarmos como base para as interpretações antropológicas, então a questão do “eu” e do “outro”, do “sujeito” e do “objeto” adquire novas dimensões, e pode até deixar de ser uma questão. A distância como método antropológico se transforma, porque é possível que seja impossível de dimensionar. Sem “sujeito” e “objeto” como polos da distância, o que nos resta é a transformabilidade, a permutabilidade e a tradutibilidade; a passagem entre teorias. Ou melhor, a “*síntese disjuntiva* ou *disjunção inclusiva*”, nas palavras de Viveiros de Castro: “modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou final), mas a divergência ou a distância” (2007: 99) – o “devir”.

“Aquilo que precisa ser examinado” diz Strathern, “é a forma da disjunção e não simplesmente a sua existência” (2006: 145). Nesse sentido, o trabalho de Wagner é fundamental, pois ele parte da relação e experiência do antropólogo no campo para falar do fenômeno geral da invenção da cultura. É a experiência do antropólogo, como *locus* de experimentação de dois modos de criatividade diferentes, que atualiza a própria invenção da cultura. Poderíamos, quem sabe, falar do que o nativo faz como “a invenção da vida”, uma vez que, segundo Wagner, a fonte principal dos equívocos são os modos de fazer opostos: enquanto o antropólogo “faz cultura” e pensa que os nativos também a fazem, o que eles fazem é vida, supondo, e percebendo, que o antropólogo esteja fazendo o mesmo. Se os antropólogos produzem convenções, os nativos experimentam obviações: prática de transformações de relações umas nas outras, cujo ocultamento posterior (da própria prática) tem como efeito a objetificação em pessoas. Assim, enquanto o antropólogo está objetificando os nativos como coisas produtoras de cultura, os nativos estão objetificando o antropólogo como pessoa. E é essa objetificação nativa do antropólogo que fica relegada, no melhor dos casos, a esses diários de campo que são a matéria oculta das etnografias. Mas a antropologia reversa propõe, justamente, uma inversão da ação: “a carga” diz Wagner, “é de fato um anti-símbolo da ‘cultura’: ela metaforiza as ordens

estéreis da técnica e da produção auto-satisfatória como vida e relação humana, assim como a ‘cultura’ faz o inverso” (Wagner 2010: 68).

A antropologia reversa acontece como um modo de “obviação”, que é o modo de ação próprio ao estilo de criatividade diferenciante (o estilo de criatividade, segundo Wagner (2010), dos que aqui estão sendo chamados nativos). A obviação é o efeito da invenção: o “efeito total de fundir o ‘sujeito’ e o ‘objeto’ convencionais” (Wagner 2010: 85), o evento que poderíamos tentar como método antropológico. Tal proposta, obviamente, vem carregada de problemas e contradições, uma vez que, se (enquanto antropólogos) invertermos o nosso modo de criatividade (que é convencional e cujo efeito é o contraste contextual), estaremos virando “nativos”, coisa impossível e pouco recomendável inclusive pelos autores cujas teorias acompanhamos neste trabalho. Porém, é difícil não pensar nessa questão como um impasse. Podemos, por exemplo, tomar a via do “devir”, a “comparação enquanto produção de multiplicidades (ou ‘invenção da cultura’)”, que “é sempre uma síntese disjuntiva, justo como as relações que relaciona” (Viveiros de Castro 2007: 102); sem deixar de lembrar da questão fundamental dos equívocos: “entre a produção e o devir, *o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos*” (Viveiros de Castro 2007: 117). Percorrer essas equívocas distâncias, essas multiplicidades, experimentar outra imaginação relacional, deixar-se alterar pelos possíveis mundos virtuais para mim e atuais para *outrem* – essas são algumas das ações que poderiam efetivar um novo gênero de antropólogo (novo em alguns casos, claro). Querendo estabelecer “alianças” com os nativos, teremos, no mínimo, que inventar conceitos que se aproximem dos seus, assim como pensar modos possíveis de troca. Tarefa delicada justamente pelas implicações e efeitos de uma metodologia que é ao mesmo tempo uma ética. Viveiros de Castro nos dá, mesmo que para outro contexto, o que pensar:

No que concerne à noção gêmea da noção de aliança, a noção de troca, penso que, hoje, está claro que ela jamais foi realmente posta como o outro da produção, não obstante o dogma corrente. Ao contrário, a troca sempre foi tratada pela Antropologia como a forma mais eminente de produção: produção da sociedade, justamente. A questão, portanto, não é a de revelar a verdade nua da produção por debaixo do véu hipócrita da troca e da reciprocidade, mas, antes, a de libertar esses conceitos de suas funções equívocas dentro da máquina da produção filiativa e subjetivante, devolvendo-os a seu elemento (contra)natural, o elemento do devir. A troca, ou a circulação infinita de perspectivas — troca de troca, metamorfose de metamorfose, ponto de vista sobre ponto de vista, isto é: devir (Viveiros de Castro 2007: 126).

Se o antropólogo produz coisas - cultura, pessoas culturais, objetos de estudo - ele reifica a relação. Se o antropólogo se deixa produzir como pessoa, então ele estará experimentando a contradição e o paradoxo. Tudo isso tem a ver com a questão de

deixarmos ou não que sejam as relações ou as fronteiras as que tomem conta de si mesmas, como víamos acima. Com sorte, e com certa dose de vontade de fazê-lo, conseguiremos elaborar trabalhos cujo efeito seja o de “desequilibrar o convencional”; o nosso, claro. Mas temos que estar dispostos a pagar o preço, a experimentar essa “aventura contínua de ‘imprevisão’ do mundo” (Wagner 2010: 145); o mundo dos outros (dos nativos), no mínimo, em lugar de chegar ao campo com o nosso acúmulo de questões relevantes à própria prática antropológica. *Imprever* inclusive o método da pesquisa, de modo a criar uma distância com a academia que permita, de fato, o aparecimento de outras éticas pertinentes com as quais *interseccionar* as nossas. Assim como as almas nativas, a pessoa do antropólogo pode ser algo mais que uma pessoa: “uma relação pessoal com o mundo” (Wagner 2010: 157).

Advogo assim, com Wagner, por uma academia que não seja “o braço direito de outros interesses comprometidos com a invenção de nossa realidade secular” (Wagner, 2010: 236). Uma academia não acadêmica; que o que perca em acadêmica ganhe em ética (a mesma questão das distâncias se repetindo). Explicitar a “anatomia da invenção”, diz Wagner, “é um *dever* social e político” (Wagner 2010: 236). Há uma escolha entre aprender a usar a invenção ou ser usado por ela (*idem*), e nós, antropólogos, temos no campo a melhor escola possível. Procuremos o confronto, como pede Viveiros de Castro, aquele que “deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo” (2001: 27-28), pois consideramos um problema ao mesmo tempo epistemológico e político (*idem*). Problema que ainda pode ter soluções inusitadas, imprevistas para e pela Antropologia, quando de fato possa se abrir à intersecção com os problemas dos outros. Se na relação antropólogo/nativo “devemos aceitar suas próprias ‘teorias’ como uma questão profissional e uma obrigação ética” (Wagner, 1974: 120; tradução minha), então devemos também aceitar que suas teorias sejam coisas outras que as nossas. “Fazer cultura” não é o mesmo que “fazer vida”; “fazer vida” pode ter efeitos outros que teorias: a questão é a de quais distâncias, distâncias de quais lugares, de quais entendimentos, de quais ações, devemos aplicar como métodos. Do que devemos nos distanciar, enfim, para poder fazer uma antropologia que reverta os nossos próprios sentidos do humano, as nossas leis, políticas e relações sociais? No mínimo podemos tentar uma antropologia que produza uma vida melhor para esses povos que permitem a nossa produção como antropólogos; não porque eles peçam ou esperem isso, mas porque a nossa Cultura é inimiga de suas vidas (e, provavelmente, também das nossas). Quais alianças, enfim, estamos dispostos a atualizar?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996 [1950]. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1970 [1958]. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dívida*. São Paulo: Editora Unicamp.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. “Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca”. *Novos Estudos*, (77): 91-126.
- _____. 2001. “A propriedade do Conceito”. Texto apresentado no Seminário Temático *Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)*. Caxambu: ANPOCS.
- WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac e Naify.
- _____. 1974. “Are there social groups in New Guinea Highlands?” In: J. M. Leaf (org). *Frontiers of Anthropology*.

THE ANTHROPOLOGIST AND THE LIFE

ABSTRACT

Starting from the theories proposed by Eduardo Viveiros de Castro in “A Propriedade do Conceito”, Marylin Strathern in “The Gender of the Gift” and Roy Wagner in “The Invention of Culture” this article reflects on the intersection between method and ethics in anthropological practice, mainly in the field of the anthropology of indigenous peoples. Considering that anthropology is at once a form of knowledge and a social relation, the article seeks to show the importance of methods in which the anthropologist establishes and interprets his/her relations in the field for the development of his/her theoretical arguments. The importance of making our assumptions explicit and of trying to perceive the problems posed by other peoples, is not only a theoretical or methodological issue, but an ethical and political one too. Its scope can always be enlarged and deepened. This enlarged scope is pivotal in defining the role and effect of an anthropology inclusive of the peoples that make it possible, in relation to public policy and the more general relation with national society.

KEYWORDS

Anthropologist, invention, ethic, aesthetic.

SOBRE A AUTORA

ANA MARIA RAMO Y AFFONSO

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense - UFF.
Contato: elfanark@hotmail.es

A INVENÇÃO DAS ARTES PLÁSTICAS EM BELO HORIZONTE¹

LEONARDO HIPOLITO GENARO FÍGOLI
RONALDO DE NORONHA
JOÃO IVO DUARTE GUIMARÃES

RESUMO

Belo Horizonte careceu, nas primeiras décadas do século XX, de atividades de arte institucionalizadas. Em 1917, o pintor fluminense Aníbal Mattos foi convidado a radicar-se na cidade para dotá-la de vida artística organizada. Mattos criou instituições artísticas fundamentais e implantou o ensino das artes nas escolas públicas. Além de pintor e crítico de arte, foi literato, teatrólogo, roteirista de cinema, arqueólogo, paleontólogo, jornalista, antropólogo, educador e fotógrafo. Sua biografia e sua obra permitem compreender aspectos estruturais do campo intelectual e artístico da época: a dependência em relação ao poder político, a baixa diferenciação de funções no campo cultural, as lutas de concorrência pelo monopólio da legitimidade artística. A trajetória de Mattos revela os entendimentos culturais e as posições estéticas e morais dos diferentes agentes dos campos das artes e do intelecto no período.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia da arte, sociologia da cultura, campo artístico, pintura, Belo horizonte.

¹ Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo, SP, Brasil. O trabalho é resultado de uma pesquisa realizada pelo Núcleo de Estudos da Cultura Contemporânea – NECC/FAFICH/UFMG, www.necc.fafich.ufmg.br.

INTRODUÇÃO

“Psaphon, jovem pastor lídio, havia ensinado aos pássaros a repetir: ‘Psaphon é um deus’. Ouvindo os pássaros falarem, e compreendendo o que diziam, os concidadãos de Psaphon o aclamaram como um deus.” (Bourdieu 1968: 126)

UMA NOVA CAPITAL

Este trabalho trata do processo de constituição do campo intelectual e artístico em Belo Horizonte-MG nas primeiras décadas do século XX. O estudo atenta para a criação e a estruturação do campo das artes plásticas, bem como para a emergência de lutas de *concorrência* pela hegemonia desse espaço social à medida que o campo se expandiu e se diferenciou. A constituição do campo artístico em Belo Horizonte é indissociável da trajetória do pintor fluminense Aníbal Mattos, radicado na cidade desde 1917, principal artífice da estruturação do espaço das artes no início do século passado. Apoiado pelo forte interesse e incentivo estatal, Mattos irá determinar por um longo tempo a lógica específica do campo emergente, sua particular dinâmica e orientações estéticas.

Nessa época, Belo Horizonte era uma jovem capital, a primeira cidade planejada do Brasil, inaugurada em 1897 para ser o centro político-administrativo de um Estado cujas lideranças políticas e econômicas buscavam se adaptar aos novos tempos advindos com a Proclamação da República (1889). A transferência da capital mineira de Ouro Preto para uma cidade construída para ser o exato oposto da velha cidade colonial foi, sobretudo, obra dos representantes da Zona da Mata e do Sul, os grupos mais prósperos e modernos do Estado (Andrade 2004: 82).

A mudança da capital resultou do diagnóstico das elites políticas mineiras sobre as causas da estagnação social e econômica do Estado em relação ao progresso econômico de outras regiões do país, especialmente São Paulo. A implantação de um novo centro político integrador do “mosaico mineiro” foi uma “obra de equilíbrio político (...) que visava conciliar tradição e modernidade”, além de uma opção estatista: “construir uma cidade inteiramente nova, tecnicamente projetada, o que só seria viável através do emprego de vultosos recursos do poder público” (Dulci 1999: 38-41).

O lugar escolhido para a nova capital foi o arraial do Cural Del Rei, que foi totalmente destruído para dar lugar à nova cidade. A demolição de casas e ruas do velho arraial “produziu um desenraizamento associado à destruição da própria memória. Foi como se os construtores buscassem gestar outra memória, adequada à cidade que nascia” (Almeida 1997: 73).

Os modelos urbanísticos adotados pelo engenheiro Aarão Reis - presidente da

Comissão Construtora até 1895, quando foi substituído pelo também engenheiro Francisco Bicalho - foram Washington, a capital dos Estados Unidos, e a reforma de Paris dirigida por Haussmann durante o Segundo Império francês (Ozório 1981: 197). A nova cidade-capital materializava, na estrutura geométrica da sua planta, no planejamento racional do espaço e no caráter deliberadamente monumental das construções, as aspirações de modernidade, ordem e progresso do recém-instalado Regime Republicano e da ideologia positivista que o orientava (Dulci 1999: 41). Os prédios públicos, os monumentos e as residências particulares foram concebidos segundo os princípios estéticos em voga na época. Estilisticamente, a nova cidade abrigaria uma combinação eclética de formas neogóticas, neoclássicas e neocoloniais, acompanhadas de elementos ornamentais do *art nouveau* (Almeida 1997: 82)².

Nos seus primeiros vinte anos de existência, as manifestações culturais e artísticas da cidade eram, em geral, dependentes de iniciativas privadas, isoladas e restritas, e do patrocínio estatal, estando fortemente atreladas ao ritmo da construção da cidade. Como relata o jornalista Djalma Andrade (1947: 37), nos primeiros anos da Capital “os artistas não encontravam aqui o necessário estímulo. Não podiam viver apenas da arte. Eram, em regra geral, funcionários públicos que, nas horas vagas, pintavam ou desenhavam, sem esperanças ou ambições”. A presença de Aníbal Mattos na cidade foi, sem dúvida, crucial para a mudança dessa falta de dinamismo da vida intelectual e artística nos primeiros anos de existência da capital. O historiador Abílio Barreto salienta a importância da atuação de Mattos nesse período, como um “desbravador de caminhos”, alguém que sem amparo e solitário lutou “bravamente pelo seu sonho”. No tempo de Aníbal, relata Barreto (1945: 44), “ninguém ligava importância a letras, ninguém lia, pela simples razão de que poucos sabiam ler. Naquela época, ser pintor, ser poeta ou ser escritor era um motivo de desdém ou desprezo público”. Apesar de que outras interpretações são mais otimistas quanto ao estado do mundo intelectual à época, é indiscutível que se tratava de manifestações isoladas ou restritas, que desautorizam imaginar a existência, mesmo que embrionária, de um mundo artístico ou intelectual com alguma força ou efervescência. Embora o historiador Fernando Pedro Silva (1989: 49) considere que “o mercado de artes já existia em Belo Horizonte desde a sua fundação”, evidentemente este era irregular e voluntarista, dependente de iniciativas e esforços individuais dos amantes das artes, carecendo de espaços apropriados para exposições e, mais ainda, de instituições como

2 Na fase de construção da cidade, que coincidiu com o projeto de afirmação de Minas na arena nacional, as elites dirigentes estavam preocupadas em projetar uma imagem do estado para o resto da Federação, expressando seu gosto artístico no traçado urbano, na arquitetura pública e privada e na pintura decorativa da época. Visavam, com a construção de uma nova capital, a expressar tanto sua recusa ao passado colonial como a aspiração de ingressar na modernidade.

escolas ou academias de arte³.

É importante notar que, com a nova capital, além da transferência forçada de funcionários públicos, um importante número de técnicos, mestres artífices e artistas migraram para a cidade, atraídos pelos trabalhos de construção e ornamentação dos novos edifícios públicos, o que promoveu certa renovação dos gostos artísticos locais⁴. Nessa fase heroica de construção da cidade, as pinturas eram, em regra geral, destinadas a adornar paredes e forros de edifícios oficiais e residências dos funcionários públicos mais graduados. A clientela era proveniente dos círculos oligárquicos que administravam o estado. Os artistas-artesãos europeus e os pintores “da terra” que participavam da construção de Belo Horizonte tiveram de se adequar às demandas estéticas dessa elite de coronéis e bacharéis.

As elites estavam interessadas em construir uma imagem de Minas e de seu povo, tanto para consumo interno como para legitimar suas pretensões na arena nacional (Dulci 1999). Os principais gêneros pictóricos, que seriam retomados depois por Aníbal Mattos, surgiram nessa fase. As telas executadas por esses pintores se destinavam originalmente, em sua maioria, a adornar as paredes dos edifícios oficiais, palacetes e secretarias do governo, e as residências dos figurões do Partido Republicano Mineiro (PRM). Essa produção estava muito subordinada ao gosto dessa clientela. A oligarquia de fazendeiros e bacharéis era pouco familiarizada com os códigos artísticos e sua atenção concentrava-se mais no conteúdo narrativo das obras. E o grande “assunto” dessas pinturas era justamente a imagem de Minas e de suas elites. As cenas extraídas da história regional, os inconfidentes e as paisagens das velhas cidades coloniais produziam prazer nos seus

3 Em contraste com essa visão de fragilidade do mundo intelectual e artístico no período, Cristina Ávila esboça uma atmosfera bem mais otimista. Para ela, apesar do desenraizamento produzido pela transferência de muitos órgãos públicos de Ouro Preto para Belo Horizonte, ocorreu “uma forma de transplantação da vida sociocultural da antiga capital, para a manutenção de um estilo de vida na cidade em formação”, um processo de continuidade cultural que “pode ser observado não apenas na tradição intelectual (...) como também nas demais manifestações artísticas,” sendo comuns “saraus recitativos, as operetas e as exposições curiosamente feitas em vitrines comerciais, nos saguões de hotéis ou *foyers* de teatro” (Ávila 1991: 10). De fato, logo após a inauguração da nova capital, os cofres públicos estavam praticamente esauridos e as atividades culturais e artísticas estiveram a cargo das iniciativas de alguns cidadãos. Uma dessas iniciativas coube ao português Francisco Soucassaux, que construiu em 1899 um teatro e ali encenou peças destinadas ao lazer e à sociabilidade das classes letradas. Nesse momento, clubes literários e associações recreativas, geralmente de existência efêmera, tais como o “Clube das Violetas”, o “Club Rose” e o “Clube das Rosas”, foram criados “para galvanizar a tremenda crise financeira” que assolava a cidade (Barreto 1950: 274). Esses clubes e associações recreativas reuniam “os privilegiados nas salas de leitura, de jogos e nos bailes” (Almeida 1997: 79).

4 Dos quinze artistas destacados por Almeida (1997: 84-100) (brasileiros, italianos, alemães, austríacos, suíços e portugueses), dez tinham formação acadêmica, obtida seja no Brasil (na Academia Imperial de Belas Artes, no Rio de Janeiro, estudando com Pedro Américo, Victor Meirelles e Georg Grimm), seja no exterior (Berlim, Florença, Trieste, Berna, Clermont-Ferrand, Bolonha e Veneza). Deve-se também a eles, especialmente a Friedrich Steckel, o primeiro estímulo à formação de uma incipiente vida artística na cidade, a partir de sua loja de tintas e materiais onde expunha telas, constituindo a primeira galeria de arte da nova capital. Em 1901, Steckel promoveu uma exposição de artes em sua residência, que só não foi a primeira da cidade porque em 1897 o pintor Correa e Castro realizara no Grande Hotel uma exposição de pinturas (Almeida 1997: 92).

clientes, os únicos clientes possíveis naquele momento⁵.

Pedro Nava, um dos “insubmissos estéticos e políticos” da turma dos modernistas mineiros, deixou-nos, em suas memórias, algumas pistas das linhas de força do campo intelectual da *belle époque* belo-horizontina (1920):

Belo Horizonte era uma capital profundamente quieta e bem-pensante. Amava o soneto, deleitava-se com sua operazinha em tempos de temporada, acatava o Santo Ofício que censurava por sua conta os filmes, suas moças liam Ardel, Delly, a *Bibliothèque de ma Fille*, a *Collection Rose*, não conversavam com rapazes e faziam que acreditavam que as crianças pussavam nas hortas entre pés de couve, raminhos de salsa, serralha, bertalha e talos de taioba. Havia uma literatura oficial. Os discursos de suas excelências eram obras antológicas [...] A *Liga pela Moralidade* atava e desatava, tinha lugar certo para suas decisões no *Minas Gerais* – Órgão Oficial dos Poderes do Estado. Era um outro poder do Estado. Os Redentoristas davam a nota com o Padre Severino fazendo milagres. Não ler as inépcias canônicas de *O Sino de São José* era pecado mortal. O beatério vivia aceso com a criação do Bispado em 1921 e sua instalação a 30 de abril de 1922. A pirâmide estava perfeitamente assentada (NAVA 2003: 199).

O escritor e crítico de arte Moacyr Andrade resumiu bem a situação dos pintores que permaneceram em Belo Horizonte nas primeiras décadas de existência da cidade. Ele comenta que “os pintores faziam suas telas e alguns as mostravam nas vitrines de casas comerciais. Exposição pública para ser visitada, não. Só de artistas de fora. Estímulo era o que faltava aos da terra” (Andrade 1982: 269-270). De fato, passado o momento da inauguração da cidade (1897), as encomendas escassearam e muitos artistas partiram para outras cidades em busca de novas oportunidades de trabalho. Todos eles “fazendo quadros nos momentos de lazer. *Pintura quase escondida*. Estímulo nenhum” (Andrade 1982: 270, *grifo nosso*)⁶. Em suma, pode-se dizer que *havia artistas antes da chegada de Aníbal Mattos, sim, mas não havia algo como um campo artístico*.

A TRAJETÓRIA INTELECTUAL E ARTÍSTICA DE ANÍBAL MATTOS: DIÁLOGOS COM O PODER POLÍTICO

O desarticulado e pouco dinâmico panorama artístico local mudou radicalmente com a vinda para Belo Horizonte do pintor Aníbal Mattos:

5 Sobre este ponto, pode-se consultar Fígoli (2007) e Sampaio (1977).

6 Moacyr Andrade prossegue sua crônica dando os nomes dos pintores que atuaram na capital por essa época: José Quintino, José Jacinto das Neves, Amílcar Agretti, Belmiro Frieiro (irmão do escritor Eduardo Frieiro), Celso Werneck, Orózio Belém, Francisco Rocha, Honório Esteves, José Peret.

Foi ele quem chamou esses valores dispersos, encolhidos. Promoveu deles a união, com aquele fogo idealístico que era a marca de Aníbal. Juntou os pintores da Capital e do Estado e fez aqui a 1^o Exposição Mineira de Belas Artes e nunca mais parou. Fundou até uma Sociedade Mineira de Belas Artes em 1923 e depois criou uma Escola de Belas Artes. Foi indiscutivelmente ele quem deu corpo, por essa conclamação de artistas, à pintura em Belo Horizonte. Acudiram os que estavam desanimados e outros surgiram.

Depois dele, já bem mais tarde, veio Guignard, com a pintura moderna. Encontrou o interesse pela pintura já despertado em Belo Horizonte e realizou, no terreno aplainado por Aníbal, a sua grande obra, com seu gênio que todos conhecem.

Dois bandeirantes teve, portanto, a pintura na Capital: Aníbal Mattos, o que fez a primeira conscrição, e Alberto da Veiga Guignard, que arrebanhou valores moços com a mensagem do Modernismo e para o mesmo rumo levou até pintores antes acadêmicos [...] (Andrade 1982: 270).

Para compreender o processo que levou à constituição e a autonomia relativa do campo artístico e intelectual no início de século na nova capital mineira é fundamental considerar a trajetória profissional *plurivalente* de Aníbal Mattos, artista-intelectual que atuou simultaneamente em diferentes âmbitos das artes e das letras, alcançando rápida notoriedade e autoridade, e de quem se pode dizer foi o “inventor” das artes em Belo Horizonte.

Mattos nasceu em Vassouras-RJ, em 26 de outubro de 1889 e faleceu em Belo Horizonte a 26 de junho de 1969. Sua formação teve início na cidade do Rio de Janeiro, no mosteiro de São Bento e no Ginásio Nacional. De família de artistas, seus irmãos foram o gravador Adalberto Pinto de Mattos e o pintor e escultor Antonino Pinto de Mattos. Formou-se em desenho pelo Liceu de Artes e Ofícios e em pintura pela Escola Nacional de Belas Artes, onde foi aluno de João Batista da Costa, José Zeferino da Costa e Daniel Bérard. Em 1910, com um grupo de artistas jovens e pobres, interessados em expor suas obras, fundou o Centro Artístico Juventas, mais tarde transformado em Sociedade Brasileira de Belas Artes (Ávila 1991: 8).

Tendo como preferência a pintura de paisagens, expôs seus trabalhos em Belo Horizonte pela primeira vez em 1913. Em 1914, foi premiado com a menção honrosa de 2^o Grau na Exposição Geral na Escola Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro, ano em que se casou com a pintora mineira Maria Esther d’Almeida. Três anos mais tarde, depois de inaugurar uma exposição na nova capital mineira no Palacete Celso Werneck, transferiu-se definitivamente para Belo Horizonte para assumir o cargo de professor de Desenho Artístico da Escola Normal Modelo, ao que se sabe, a convite do então senador



Figura 1: Aníbal Mattos (Foto cedida por Marlise M. de Matos Almeida).

A sua atuação mostra que se voltou decididamente, logo em sua chegada à cidade, para a institucionalização das atividades intelectuais, artísticas e culturais. Mas não se limitou a promover a organização do espaço das artes locais, contribuindo com uma produção numerosa e diversificada. Ao longo do tempo, somou um número relevante não só de obras de arte como de literatura, teatro, cinema, crítica e história da arte, que o fazem merecedor da qualificação de verdadeiro “Secretário de Cultura sem nomeação”⁸.

Mattos foi figura muito ativa, incansável e polivalente, com intensa participação em várias áreas do conhecimento. Além de pintor foi educador, historiador, jornalista, crítico de arte, literato, dramaturgo, roteirista de cinema, arqueólogo, paleontólogo, antropólogo e fotógrafo. Sua atuação em áreas tão diversas das artes, da ciência e da cultura, mesmo autodidata em muitas delas, não se limitou a ser secundária ou marginal, tendo desempenhado papel de vivo fomentador em quase todos os espaços da vida intelectual e cultural da cidade, função que desempenhou sem a formalidade de um cargo público para tal. Eduardo Frieiro (1926: 540) escreveu o seguinte sobre a atuação de

⁷ Mattos teve oito filhos. Dentre eles se distingue Haroldo de Mattos, também artista plástico, fundador e diretor da Escola de Belas Artes da UFMG.

⁸ Foi o historiador Fernando Pedro, em entrevista à nossa equipe de pesquisa, quem usou essa feliz expressão para resumir o valor das atividades desenvolvidas por Mattos na cidade.

Aníbal:

A arte em Belo Horizonte deve-lhe não pequenos serviços. Realizando e promovendo sucessivas exposições, próprias ou alheias; habituando o público a visitá-las, contribuindo assim para educar-lhe o gosto; encaminhando neófitos, encorajando iniciados; ventilando pela imprensa questões de arte, – não há em Belo Horizonte iniciativa de caráter artístico que não tenha no Sr. Aníbal Mattos o seu principal propugnador.

Prova desse papel de entusiasta, *promotor e artífice do espaço social das artes locais* é sua decisiva participação, logo no ano de sua instalação em Belo Horizonte, na criação da estratégica Escola prática de Belas Artes. A escola, sediada no desaparecido Palacete Celso Werneck, foi fechada logo em seguida por falta de recursos e recriada mais tarde, em 1928, com o nome de Escola de Belas Artes, onde Mattos lecionou gratuitamente desenho e pintura por quatro anos. A escola logo passou a receber subsídio estadual, em 1932, reconhecida pelo governo e denominada Escola de Belas Artes de Minas Gerais (atual Fundação Mineira de Arte - FUMA) (Ávila 1991: 11 e 38-39).

Fundamental para o *projeto criador* (Bourdieu 1968) de Mattos foi, desde sua chegada à capital, a organização de uma série ininterrupta de exposições gerais de artes plásticas, conferindo às atividades artísticas locais e aos admiradores potenciais uma inédita e imprescindível *rotinização de espaços de exibição e apreciação* da produção artística local, principalmente, mas também de obras de fora do estado, ampliando, desse modo, a perspectiva estética tanto de produtores quanto de consumidores. De fato, em 1917, organizou nos salões do Conselho Deliberativo a 1ª Exposição geral de Belas Artes da Capital, em que se expuseram mais de duzentos trabalhos de artistas locais e de outras regiões do Brasil, evento que viria a se institucionalizar, se repetindo com sucesso nos anos seguintes. Desse modo, Mattos agregava ao já basilar *espaço de reprodução* do campo, constituído pela primeira Escola de Belas Artes, os indispensáveis *espaços de exibição e apreciação*, com exposições regulares da produção local e nacional.

Nesse contexto de plena *invenção das artes* no novo espaço urbano regional – no sentido de práticas e regras formalmente criadas visando instituir uma tradição no mundo artístico – Mattos se empenharia ainda na criação de *instâncias de consagração e legitimação* das atividades artísticas – o que supõe concursos, júris, premiações, recompensas, etc. – fundamentais tanto para a estruturação de um campo suficientemente organizado quanto para prescindir das imprevisíveis iniciativas individuais e da boa vontade pública para a divulgação e circulação da produção artística, e aspirar à completa autonomia. Com efeito, em 1918, após os esforços depositados na criação da primeira Escola de Belas Artes e na organização da primeira exposição de artes plásticas, o vemos empenhado na estratégica criação da Sociedade Mineira de Bellas Artes, na qual sua intervenção foi de vital importância (Almeida 1997: 105-7).

Compreende-se que, para os pintores atuantes na cidade àquela época, os

salões organizados por Aníbal Mattos eram a única oportunidade para divulgarem sua produção. Além disso, terem seus trabalhos expostos no Rio e São Paulo, graças à intervenção de Mattos, para muitos deles “que pintavam escondido” talvez tenha sido a glória máxima. Mattos representava, como denomina Howard S. Becker (1977: 12), o artista ou profissional perfeitamente “integrado”, ou seja, preparado e capaz de produzir uma obra de arte canônica, plenamente integrado no mundo artístico instituído, que “não causaria qualquer tipo de problema a quem quer que fosse que devesse cooperar com ele e todos os seus trabalhos teriam um público não só numeroso como receptivo”. Tal integração se daria em virtude de ser ele, como o jovem pastor Lídio de nossa epígrafe, não apenas objeto passivo do campo em vias de constituição, mas o *construtor de sua própria recepção* (Heinich 2008: 50)⁹.

Se artistas “integrados” conhecem as convenções que regulam o mundo no qual estão inseridos e a elas se adaptam, fazem-no ainda com maior razão quando intervêm na organização do mundo da arte ao qual sua própria obra se destina. A produção adota procedimentos formais e de conteúdo *condizentes* com os espaços disponíveis e com a capacidade de o público reagir adequadamente (Becker 1977: 13). Esse tipo de artista conhece não somente seu público, suas limitações e preferências, como as instituições e instâncias que condicionam e estruturam o campo, e subordina sua produção a essa demanda. De fato, no caso em foco, as elites cultivadas, políticas e econômicas, destinatários finais da produção artística nos primeiros anos da nova capital, não eram outros senão os próprios comanditários e protetores do campo, mais tarde consumidores de talentos, em vias de estruturação.

9 O escritor Eduardo Frieiro, contemporâneo de Mattos, fala, no livro *Novo Diário*, da “visão agigantada” que Aníbal Mattos tinha de si mesmo e do seu amor à publicidade e à imprensa: “Ninguém melhor do que Aníbal para se enaltecer a si mesmo e elogiar rasgadamente seus próprios quadros” (Frieiro 1986: 107). Mattos atuava nos principais jornais da cidade como crítico de arte sob diversos pseudônimos. Frieiro, na obra supracitada, revela que Mattos “passou a redigir, ele próprio, o noticiário das exposições que aqui realizava” (*Ibidem*).



Figura 2: Aníbal Mattos e Maria Esther d'Almeida. Foto cedida por Marlise M. de Matos Almeida.

A essas incisivas e decisivas intervenções, Mattos, visando acelerar a *institucionalização das atividades artísticas* na cidade, protagonizou um número relevante de destacadas e significativas participações na vida social, científica e cultural da cidade que, sem dúvida, contribuíram para ampliar e diversificar as fontes de legitimação da sua produção artística, com a conseqüente consolidação de sua autoridade cultural. Nesse sentido, há um artigo de Carlos Drummond de Andrade – escrito em 1923 para apreciar uma peça de teatro de Aníbal Mattos, “Bárbara Heliodora”, premiada no Rio e escolhida para ser encenada durante as comemorações do centenário da Independência – que parece exemplar para caracterizar a atuação de Aníbal como artista “integrado”. Drummond, num elogio mesclado de ironia, afinal ele era subordinado a Mattos no *Diário de Minas*, começa declarando que Mattos “desconhece o sétimo pecado mortal”, admirando, sobretudo, sua “nobre atitude de batalhador”. Enquanto Drummond e outros *nefelibatas* envelhecem diante de um eterno entediado sorvete no Trianon, o redator do ‘Diário de Minas’ vai ao escritório, escreve um drama, pinta um quadro, ensaia uma comédia, compõe um poema, produz um artigo! (Andrade 1923). Preocupado em traçar

o “perfil intelectual do Sr. Aníbal Mattos”, o jovem Drummond reconhece nele “um homem que, vivendo numa época de atividade delirante, sabe pôr a sua sensibilidade ao alcance das múltiplas e desencontradas sugestões do meio ambiente”, considerando sua maior virtude a de “marchar ao ritmo do seu tempo”. Não o considerava um modernista; Mattos “está longe de ser um futurista. Reconheço-lhe, mesmo, a formação clássica, o academicismo das fórmulas, etc.”. Mas isso não passaria de “frívolas objeções, e eu continuo a considerar o Sr. Aníbal Mattos como plenamente identificado à vertigem barulhenta da época”, sentindo, “ao seu modo, a angústia entontecedora que nos avassala” (Andrade 1923).

Mattos foi professor de artes durante todos os seus anos de vida em Belo Horizonte, em diversos institutos locais. Foi professor da Escola Normal Modelo, cargo que assumiu na sua chegada, em 1917; também lecionou desenho e artes gráficas no Ginásio Mineiro de Belo Horizonte, em 1923, desenho figurado e caligrafia na Escola Normal Modelo, a partir de 1925; professor de desenho e pintura na Escola de Belas Artes, de 1928 a 1932; desenho artístico na Escola de Arquitetura, de 1930 até 1957, quando se aposentou.

Criou e publicou a revista *Novella Mineira*, em 1922; foi co-fundador, em 1930, da Escola de Arquitetura, a primeira do Brasil a romper com o modelo da Academia de Belas Artes francesa, que vinculava o ensino de arquitetura ao das Belas Artes e da Filosofia (Bahia 2005: 190); foi também membro da Academia de Ciências de Minas Gerais, fundada em 1936.

Promoveu, através da Sociedade Mineira de Belas Artes, exposições individuais e coletivas: as Exposições Gerais de Belas Artes, realizadas continuamente desde 1917; o Salão Feminino de Belas Artes, em 1932, e a I Exposição Coletiva de Artistas Mineiros, em São Paulo, em 1933. Além disso, realizou inúmeras exposições individuais e participou de várias outras mostras coletivas, em Minas e no Rio de Janeiro.

A notável e *multiforme trajetória intelectual* de Mattos pode ser ainda apreciada pelos destacados cargos que ocupou em diversas associações, locais e nacionais: foi Patrono da Cadeira 96 do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, em 1929; foi membro do Conselho Nacional de Belas Artes, desde 1933; foi Sócio Benemérito da Sociedade Brasileira de Belas Artes do Rio de Janeiro, em 1935; foi o 1º Vice-presidente da Academia de Ciências de Minas Gerais, em 1936; foi Presidente da Academia de Ciências de Minas Gerais por mais de uma vez, nas décadas de 30 e 40; representou o Brasil no Congresso Internacional de Antropologia na Filadélfia, em 1937; foi Presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, em 1937; ocupou o cargo de Tesoureiro da Academia Mineira de Letras, assim como a diretoria da revista dessa instituição; foi designado representante da Sociedade Mineira de Belas Artes para o estado de Minas; foi, ainda, Presidente do Rotary Club de Belo Horizonte, em 1948.

Além dos cargos representativos e de direção ocupados nas associações das quais participou, sua presença se fazia sentir também no universo das letras, pois era infatigável

escritor. O dinamismo e a multiplicidade de seus interesses se expressam no número e diversidade temática da obra escrita. Ao todo, publicou 9 livros e 16 artigos de crítica e história da arte, 19 livros e um artigo de paleontologia e pré-história, 18 peças de teatro, novelas ou poemas em forma de livro, além de textos de caráter histórico, pedagógico ou mesmo comemorativos.

A biografia e trajetória intelectual de Mattos indicam claramente que a sua relação com o poder público não se deteve no convite para radicar-se na cidade e assumir o cargo de professor da Escola Normal Modelo. A versátil agenda de atividades que Mattos cumpriu, ao longo dos anos sucessivos, como incentivador e protagonista destacado da vida intelectual, cultural e artística local, foi resultado da proximidade e interação intensa que construiu e manteve com as classes dirigentes, congregadas na época, principalmente, no Partido Republicano Mineiro (PRM).

Evidências dessa proximidade, efetiva e ambicionada por Mattos, com as elites que comandavam a vida do Estado são os frequentes e bem noticiados atos de oferecimento público de suas pinturas a destacados personagens políticos do governo estadual. De indubitável valor simbólico, verdadeiras “contraprestações dadivosas” (no sentido maussiano do termo) oferecidas aos poderosos protetores das artes, constam nas crônicas sociais da época, por exemplo, o oferecimento gracioso de uma pintura denominada *Flôres da Primavera* ao então Presidente do Estado de Minas, Raul Soares, em 1924. Três anos mais tarde, em 1927, numa nova doação bem registrada pela imprensa, o pintor das elites doa ao Presidente Antônio Carlos uma pintura cujo título era *Solar Tradicional*, a qual, por decisão do próprio Presidente, foi distinguida com a exposição permanente na seção *Pinacotheca de Minas Geraes* do Arquivo Público Mineiro. Trata-se de um gesto ritual de reconhecimento e consagração da obra de arte, por disposição da máxima autoridade política local com efeitos de valor conversível no campo artístico, conferido pela aceitação e exibição oficial *durável* da “obra oficial”. É sem dúvida um momento revelador de uma operação de transferência pública de valores entre campos, o político e o artístico, que reforçam seus poderes e autoridades mútuos pelo ato de reconhecimento e consagração recíproco.

Comanditários e destinatários, em última instância, do projeto de estímulo e organização da vida artística e cultural do novo centro urbano, as frações cultivadas das elites políticas que pertenciam às instituições dirigentes, tentavam impor sua visão aos artistas e literatos que delas também participavam. Por seu lado, os artistas e escritores, agindo como interessados, tentavam assegurar para si e para os seus o controle das gratificações materiais e simbólicas distribuídas pelo Estado¹⁰. Pela participação nesses círculos de sociabilidade da elite, tudo indica que Aníbal Mattos contribuía para a

10 Sobre essas trocas entre os detentores do poder político e os artistas e escritores, ver Bourdieu (2010: 67-68).

evolução do mercado de recepção, intervindo decisivamente na sua estruturação formal, e simultaneamente ajustava a sua produção artística, sem chegar a ser o pintor oficial de um grupo de poder, ao gosto estético dos círculos dirigentes.

A INVENÇÃO DAS ARTES E SUA TRADIÇÃO: PROJETO CRIADOR, MECENATO ESTATAL E PRIMEIRA RUPTURA

Sabendo como tem sido comum o fenômeno da “invenção das tradições” no período de 1870 a 1914, nos países europeus, tal como Eric Hobsbawm (1997: 271) tem mostrado, a extensa agenda de atividades cumpridas por Aníbal Mattos nos primeiros anos de existência da nova capital, no contexto de uma sociedade em profunda transformação, para ajustar-se à nova realidade nacional após a Proclamação da República, autoriza interpretar sua trajetória como a de um agente destacado do campo das artes e das letras belo-horizontinas que desempenhou importante papel político de criador das suas instituições fundamentais, mas também de inventor de suas tradições e do simbolismo ritual, esforço equivalente, em menor grau, àquele que tinha se desenvolvido na Europa, poucos anos antes, por ocasião da emergência das novas sociedades nacionais.

Tal como os “heróis primordiais” dos grandes relatos míticos, personagens responsáveis pela introdução das novas artes e ofícios num povo, coube a Mattos, em seu projeto criador, a transformação das práticas artísticas amadoras, “escondidas” e líricas, em um *universo organizado, secular e público* de instituições oficiais dedicadas à produção, reprodução, circulação e consumo da arte local. Coube a ele a primeira formulação da linguagem simbólica pública e dos cenários e rituais consagradores dessas novas instituições: as cerimônias, os júris, as premiações, os *vernissages* e todas as demais reuniões legitimadoras das atividades artísticas, nas quais há inúmeros registros de sua participação. Foi também Mattos que, com seus numerosos escritos de crítica e história da arte em Minas, e até mesmo com seus trabalhos sobre paleontologia e pré-história, dotou as artes mineiras de um extenso passado – se levamos em conta seus estudos arqueológicos e de arte rupestre – e de um passado ilustre – considerando seus ricos estudos da história da arte colonial e das igrejas mineiras –, passado esse convocado para conferir identidade e legitimidade às aspirações de reconhecimento, local e nacional, dos produtores artísticos da nova capital. Assim, a conciliação almejada pelas elites, entre a velha tradição colonial e a modernidade materializada no novo centro urbano, encontraria no palco da ritualização pública da produção artística um meio eficaz de expressão simbólica da continuidade e das transformações sociais, econômicas e políticas em curso.

Como ensina Bourdieu, para além das lentes idiográficas tradicionais dos estetas,

que pretendem compreender a singularidade dos produtores e de suas obras com base apenas em materiais expressivos internos, é necessário atentar para a natureza relacional das posições políticas e estéticas de seus ocupantes, o mapeamento das instâncias do campo e a história social das lutas dos agentes, no contexto do processo histórico de *autonomização* e de *diferenciação interna*. Nesse sentido, deve-se atentar para as lutas simbólicas reveladoras (de forma muitas vezes *eufemizada*) dessa lógica estrutural cujas armas são *tradições e convenções sociais e estéticas, formas expressivas, linguagens e problemáticas* propriamente artísticas (Bourdieu 2001; 2010; Miceli 2003a).

É preciso levar em conta que a fase de emergência de um campo artístico é caracterizada pela *subordinação estrutural* dos produtores culturais aos detentores dos poderes temporais (poder político ou econômico). Essa subordinação é instituída através de duas mediações principais: de um lado, o mercado; do outro, o envolvimento dos artistas e intelectuais com as classes dirigentes, baseado em afinidades de estilos de vida e de sistemas de valores, que se traduz na proteção e nas vantagens conferidas pelo mecenato estatal. Essa imbricação do campo do poder com o campo artístico instaura uma rede de trocas entre os artistas e escritores e os poderosos. Ao longo do processo de emergência do campo artístico, as instâncias políticas, na ausência de instâncias autônomas de reprodução e consagração artísticas (por exemplo, academias de letras, editoras, academias de belas artes, galerias, salões de belas artes, etc.), exercem um domínio direto sobre os pintores e literatos em virtude das sanções materiais e simbólicas que monopolizam: pensões, acesso à possibilidade de expor nos salões de pintura, cargos ou postos remunerados, distinções honoríficas, etc. (Bourdieu 2010: 65).

No caso brasileiro, a proteção do Estado pôs os intelectuais a salvo das sanções de mercado, especialmente as que cerceiam a invenção estética e a efetivação da ideologia da *arte pela arte*. O ingresso no serviço público foi uma dessas formas de proteção. Permitiu “aos herdeiros dos ramos empobrecidos da classe dirigente resgatar o declínio social a que se viam condenados assumindo diferentes tarefas na divisão do trabalho de dominação” (Miceli 2001: 200). Dessa forma, instaurou-se uma situação de dependência material e institucional dos intelectuais e artistas para com o poder público, cujos subsídios sustentavam as iniciativas desses produtores culturais, colocando-os a salvo das oscilações de prestígio e imunes às sanções de um mercado de bens simbólicos ainda bastante incipiente e apático (Miceli 2001: 200).

Certamente a essa proteção se deve o fato de que a literatura brasileira mais revolucionária esteticamente foi feita por exemplares funcionários públicos (Machado, Drummond, Rosa, por exemplo.). Pode-se dizer quase o mesmo da arquitetura nacional. Há uma passagem de Drummond que parece se referir ironicamente, mas talvez também com certo orgulho, a esse problema:

Observe-se que quase toda a literatura brasileira, no passado como no pre-

sente, é literatura de funcionários públicos [...]. Há que contar com eles, para que prossiga entre nós certa tradição meditativa e irônica, certo jeito entre desencantado e piedoso de ver, interpretar e contar os homens, as ações que eles praticam, suas dores amorosas e suas aspirações profundas – o que talvez só um escritor-funcionário, ou um funcionário-escritor, seja capaz de oferecer-nos, ele que constrói, sob a proteção da Ordem Burocrática, o seu edifício de nuvens, como um louco manso e subvencionado (Andrade 2011: 111-112).

Nesse sentido, diversos autores (Dias 1971; Miceli 2004; Santos 1986) concordam que, para compreender a história das artes belo-horizontinas nas primeiras décadas do século XX, é preciso determinar e esclarecer os efeitos do *mecenato estatal* sobre as formas que assumiram na cidade a produção e as instâncias de reprodução e de consagração artísticas. A presença e as iniciativas do Estado durante os primeiros anos de vida da cidade - tanto na demanda de bens artísticos para ornamentar prédios públicos e residências de cidadãos que deviam exibir uns aos outros seu refinamento de gosto, quanto na criação de instituições de ensino das artes e de espaços e eventos próprios à exibição da produção artística - é contemporânea da própria fundação da cidade e a acompanhou durante várias décadas.

Por outro lado, nunca houve em Belo Horizonte aquela conjunção de fatores econômicos, demográficos e institucionais que, no período entre 1885 e 1925, permitiu o surgimento, em São Paulo, “de um embrião avantajado de mercado de arte, dotado das principais características de seus congêneres estrangeiros”, materializando-se em instituições especializadas na formação de artistas, em espaços de exibição e comercialização da produção artística local e estrangeira, e contando ainda com “um grupo destacado de colecionadores privados, os mesmos que frequentavam exposições e atuavam como patronos e incentivadores das principais iniciativas institucionais no campo das artes plásticas” (Miceli 2003b: 21).

Como vimos, foi desse trabalho de construção institucional que se ocupou Aníbal Mattos desde sua chegada. Não contava, porém, com os recursos materiais dos paulistas. Primeiro, porque Minas ainda vivia uma situação econômica estagnada (Dulci 1999); segundo, porque Minas não dispunha de nada parecido com o conjunto de mecenas das artes paulistas, conforme o relato de Miceli (2003b); terceiro, porque não houve em BH aquele fluxo migratório tão decisivo na formação de novos gostos artísticos e de renovação das perspectivas estéticas dos artistas plásticos em SP (Miceli 2003b).

São especialmente interessantes as ambivalências que a dependência do aparelho de Estado criava nos intelectuais mineiros: ao mesmo tempo participando das esferas do poder, seja por laços familiares e de amizade, seja por relações profissionais, políticas e econômicas, e vendo-se na necessidade (política, moral) de criticar esse poder com o qual conviviam intimamente na vida diária, os artistas desenvolveram diversas estratégias para conquistar a autonomia indispensável à constituição de um verdadeiro campo

artístico. Esse convívio com o poder vincou de modo indelével a experiência social desses escritores e artistas. Em suas memórias, Pedro Nava reconhece nas impressões trazidas pelo cargo de funcionário público o pólen de empreendimentos simbólicos posteriores:

A impressão da vida funcionária sobre minha natureza até então em constante mudança, aquela entrada num ramerrão repetido dia a dia e duma igualdade de encher lingüiça, foi uma das mais fundas impressões de minha vida. Durou tanto (dura até hoje) que em 1949 cheguei a tentar o início de um romance burocrático que, por várias circunstâncias, ficou em suas primeiras páginas – páginas que não deixam de ser um pouco das camadas profundas de mim mesmo, de onde veio a idéia de escrever estas memórias. (Nava 2003: 29)

Ao mesmo tempo, a “vida funcionária” concedia aos artistas e escritores um mínimo de autonomia e certo grau de liberdade frente ao gosto oficial, segundo Nava (2003: 197):

Comecei laboriosamente a apartar a Poesia da merda rala que o burguês considera poético e que é justamente o seu contrário. A idéia não é minha e vem numa frase de Cocteau. Politicamente, a maioria de meus amigos do Grupo do Estrela nutria, pelo menos naquele momento a que nos reportamos, o maior tédio, indiferença ou hostilidade pelo monopólio político do PRM; dizíamos desse partido os horrores que convinhavam e merecia o mais de nossa animadversão, sua configuração executiva representada pela *Tarasca*. Assim passaram por nós, como coisa irrelevante, como água em pena de galinha, as eleições de Raul [Soares] e [Artur] Bernardes em março e suas respectivas posses nos governos do Estado e da República, em setembro e novembro do ano.

À luz dessas vívidas descrições de Nava, e à falta de impressões das mesmas relações com o aparelho do Estado de nosso artífice das artes, não parece forçado imaginar uma situação equivalente para os artistas, de modo que podemos concluir com Bourdieu, quando afirma que a relação entre os produtores culturais e as classes dominantes caracteriza-se pela subordinação estrutural dos primeiros em relação ao comanditário, “mais frequente entre os pintores, mas também atestada no caso dos escritores”, bem como pela fidelidade a um mecenas ou a um protetor oficial das artes (Bourdieu 2010: 65).

Nesse ambiente de mútua dependência e de subordinação estrutural, especialmente de artistas, é conhecido “o conservadorismo estético que leva as frações das classes dominantes mais distantes do polo artístico a rejeitar todas as formas de arte libertas dos cânones estéticos do passado” (Bourdieu 1982: 292). É possível supor também que o pecado que atribuíram a Aníbal Mattos alguns historiadores – haver bloqueado, por ação e omissão, o surgimento de obras modernistas nas artes plásticas belo-horizontinas –

resultasse da sua percepção de que a natureza estética da *transgressão modernista* seria mal recebida pelas classes dominantes e, portanto, pelo mercado, subordinando o gosto à recepção. Afinal, apesar dos modernistas, Belo Horizonte ainda era uma cidade “tão Mariana, tão Ribeirão do Carmo, tão Ouro Preto...”, como disse Nava (1987: 333), onde a Tradicional Família Mineira reinava incontestemente¹¹.

Um texto de Carlos Drummond de Andrade, de 1930, sugere que não havia rancor contra Mattos por parte dos modernistas. Com o pseudônimo de Antônio Crispim, no artigo “Do artista desconhecido”, ele aconselhava os jovens a não irem ao Louvre e diz: “rapazes, ide ao Municipal”, onde ocorria a Sétima Exposição Geral de Belas Artes, com curadoria de Aníbal Mattos:

Observemos ali o belo, tocante esforço mineiro no sentido de realizar qualquer coisa que seja o reflexo de nossas preocupações artísticas em período de câmbio vil e de vida cara, que não são propriamente matéria para alimentar os sonhos. Defende uma arte livre, não presa a modelos e escolas de arte; valoriza aquela arte feita em varanda e aquele artista que não protesta nem se suicida e admira Aníbal Mattos, que tem uma pertinácia incrível e heróica (Andrade 1984: 21-22).

Uma hipótese a discutir, levando em conta a disposição negativa que se formou contra ele ao longo da década de 30, é que, dominando as instituições de formação de artistas plásticos – uma escola de belas artes –, assim como controlando os salões onde os artistas, locais ou não, expunham suas obras, Mattos teria represado o surgimento de manifestações estéticas diversas daquelas que sua dócil ortodoxia formava e reforçava.

Além disso, lembremos do já citado mecenato estatal. Tal como Guignard quase trinta anos depois, Mattos veio para BH “a convite” do governo estadual, para assumir a função de promotor e professor de arte, como convinha a uma capital provincial com pretensão a centro regional de cultura, rivalizando com os grandes centros do país. Ambos receberam como que “missões” político-culturais em momentos diferentes, mas com funções praticamente iguais.

Dois exposições – o Salão do Bar Brasil, de setembro de 1936, e a Exposição de Arte Moderna de 1944 – dão uma pista sobre a existência de tensões no incipiente campo artístico belo-horizontino. A Exposição de Arte Moderna do Bar Brasil, ou Salão do Bar Brasil, organizada por um grupo de artistas em que figuravam Delpino Júnior, Alberto

11 Relato de Nava (2003: 199) sobre o tratamento que receberam: “Ora, aqueles rapazes desrespeitosos, escrevendo em revistas do Rio e depois de São Paulo, fazendo versos sem rima e sem metro, descobrindo pedras no meio do caminho – só podiam ser uns canalhas [...] Os escritores, os vates, os pintores, os escultores que tinham o viático do Palácio descascavam em cima da súcia. Além de confusamente tratados de *futuristas*, éramo-lo também de *nefelibatas* – expressão exumada dos velhos insultos aos simbolistas e servindo agora para nós que éramos os que andávamos com os pés fora do chão em vez de casqueá-lo solidamente a quatro patas, da Praça da Liberdade ao Bar do Ponto, dando uma paradinha no Conselho Deliberativo (vindo por Bahia) ou no Senado e na Câmara (quem descia João Pinheiro)”.

Delpino, Genesco Murta, Jeanne Milde e outros, aconteceu no subsolo do Cine-teatro Brasil em setembro de 1936 e nasceu sob o signo de uma dupla transgressão: em primeiro lugar, foi realizada em um bar, portanto, em um espaço não institucional, como uma espécie de “negação dos lugares tradicionalmente designados para a experiência estética” (Vieira 1997: 149); além do mais, ocorreu no momento em que a cidade abrigava dois eventos “oficiais”: o Segundo Congresso Eucarístico Nacional e a XII Exposição Geral da Sociedade Mineira de Bellas Artes, organizada por Aníbal Mattos: “A cidade recebia autoridades as mais representativas, não só do clero, mas especialmente a entourage política do governo. Aníbal Mattos, integrando a programação oficial, organizou sua exposição no hall do Teatro Municipal da cidade” (Vieira 1997: 151).

Interessante notar que o evento ora foi chamado pela imprensa de “Exposição de Bellas Artes”, e ora “Exposição de Arte Moderna”. O Salão do Bar Brasil foi recebido pela crítica local como algo insólito, como testemunha esta passagem extraída de um artigo do periódico *Folha de Minas*, assinado por Jair Silva, que classificava o salão como:

[...] uma revivescência de costumes de artistas bohemios de 1936. O Bar Brasil está enfeitado de quadros e de esculturas (...). O Sr. Aníbal Mattos instalou-se, sem bebidas, no Teatro Municipal. Os artistas novos foram discutir a arte na penumbra de um bar. São opositoristas. Não concordam com a evidência concedida, em Minas, ao pintor Aníbal Mattos (Silva *apud* Vieira 1997: 149).

De um lado, a arte sóbria, “sem bebidas”, de Mattos, do outro, a “bohemia” discutindo arte na “penumbra de um bar”: não seria exagero pensar que o salão do Bar Brasil atualizou um conflito, até então latente, entre a ortodoxia e a heresia, ou ainda entre os estabelecidos e os recém-chegados. Em apoio a essa hipótese, podemos citar depoimentos de participantes do evento, bem como do público. O pintor Genesco Murta, um dos participantes do Salão do Bar Brasil, em entrevista concedida ao *Diário da Tarde* em 7 de setembro de 1936, às vésperas da inauguração do Salão, fala sobre o “lamentável estado da arte em Minas” devido à ausência de “escolas onde se aprenda a desenhar”, e, no que parece ser uma crítica velada a Mattos, considera que “a criação imediata de uma Escola de Belas Artes seria uma improvisação apressada” (*Diário da Tarde*, 07 de setembro de 1936, p. 4). O escritor José Bezerra Gomes deixou a seguinte observação no livro de visitas da exposição do Bar Brasil: “quem estava atravancando a arte em Minas era o Sr. Aníbal Mattos. Delpino, Fernando e outros reagiram bonito. Aí está uma exposição, expressão da arte moderna, para o povo entender e julgar” (Vieira 1997: 153).

A partir desse momento, a produção pictórica de Aníbal Mattos passaria a ser criticada. Os temas tradicionais da pintura mineira são negados: as cenas bucólicas das cidadezinhas do interior, as cidades do ciclo do ouro, os episódios e personagens ligados à Inconfidência Mineira. Os participantes do Bar Brasil elegem o cotidiano da cidade

como tema de seus trabalhos.



Figura 3: Aníbal Mattos. Foto cedida por Marlise M. de Matos Almeida.

A adesão de uma fração dos pintores mineiros ao modernismo pictórico só ocorreria definitivamente com a chegada de Guignard à cidade, em 1944¹². Guignard tinha sido convidado pelo então Prefeito Juscelino Kubitschek para implantar na cidade um curso de pintura e desenho. Aceito o convite, Guignard se transferiu para Belo Horizonte e fundou sua Escola “em franca rivalidade com a de Aníbal Mattos, que tinha aglutinado as figuras mais destacadas do academicismo” (Fígoli 2007: 31). A partir de então,

[...] trava-se uma clara luta político-ideológica no campo artístico, que toma a forma específica do embate entre modelos pedagógicos e estéticos: aos clichês, aos modelos ideais, às formas rígidas de ensino do academicismo, a nova escola vai

12 É interessante observar, para caracterizar esse campo em formação, que a Semana de Arte Moderna de 1922 de São Paulo não tenha repercutido sobre os artistas plásticos belo-horizontinos. Ao contrário da estreita relação e mútua influência, nas décadas de 20 e 30, entre os escritores e poetas modernistas paulistas e mineiros, os pintores mineiros se mantiveram distantes do modernismo, permanecendo fiéis a uma concepção de arte naturalista, de documentação da realidade. Apegados à ordem antiga, à força da tradição, preferiram pintar telas com imagens de paisagens e panoramas coloniais. As ideias modernistas em pintura, desenho e escultura, só se afirmaram em Belo Horizonte duas décadas mais tarde.

contrapor o “liberalismo didático”, o método modernista do ensino livre; às formas perceptivas próprias do academicismo, que valorizava a pintura figurativa do real, o modernismo de Guignard privilegiará a interpretação da realidade (Oliveira *apud* Fígoli 2007: 32).

Após a chegada de Guignard, a atuação de Aníbal Mattos no campo artístico belo-horizontino passou a ser avaliada negativamente. O pintor, acusado de barrar o modernismo pictórico, passaria a se defender lembrando seu papel empreendedor no campo artístico da cidade. Mas, daí em diante, Aníbal Mattos passaria a ser visto como um artista “fóssil”, insistindo em pintar à maneira da vanguarda do passado, o seu impressionismo deixaria de ser tolerado. Como já observou Bourdieu (2010: 173):

Ao contrário dos artistas de vanguarda que são de alguma maneira duas vezes “jovens”, pela idade artística mas também pela recusa (provisória) do dinheiro e das grandezas temporais por onde chega o envelhecimento artístico, os artistas fósseis são de alguma maneira duas vezes velhos, pela idade de sua arte e de seus esquemas de produção mas também por todo um estilo de vida do qual o estilo de suas obras é uma dimensão, e que implica a submissão direta e imediata às obrigações e às gratificações seculares.

Não é improvável que, nessa época, a partir dos conflitos envolvendo Mattos e Guignard, tenha surgido uma avaliação retrospectiva da atuação de Aníbal – como alguém que “atravancou” a pintura moderna em Minas. Ficando obscurecido o seu papel demiúrgico de fundador e inventor do campo artístico da cidade.

- ALMEIDA, Marcelina das Graças de. 1997. “Belo Horizonte, Arraial e Metr pole: memórias das artes plásticas na capital mineira”. In: ANDR S RIBEIRO, Marília e SILVA, Fernando Pedro. Um século de História das Artes Plásticas em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Funda o João Pinheiro: C/Arte.
- AMARAL, Aracy. 1976. Artes Plásticas na Semana de 22. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. 1923. “Notícia elétrica”. Diário de Minas.
- _____. 1984. “Do artista desconhecido”. Revista do Arquivo Público Mineiro, 21-22.
- _____. 2011. Passeios na Ilha: divaga es sobre a vida literária e outras matérias. São Paulo: Cosac Naify.
- ANDRADE, Djalma. 1947. História alegre de Belo Horizonte. Belo Horizonte: Imprensa Oficial.
- ANDRADE, Luciana. 2004. A Belo Horizonte dos Modernistas: representa es ambivalentes da cidade moderna. Belo Horizonte: PUC - Minas, C/Arte.
- ANDRADE, Moacyr. 1982. “Havia artistas e não havia arte”. Revista do Arquivo Público Mineiro.
- ANDR S RIBEIRO, Marília & SILVA, Fernando Pedro (org.). 1997. Um Século de História das Artes Plásticas em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Funda o João Pinheiro, C/Arte.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. 1990. Mitologia da Mineiridade. o imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil. São Paulo: Brasiliense.
- ÁVILA, Cristina. Aníbal Mattos e seu Tempo. 1991. Belo Horizonte: Secretaria Municipal de Cultura.
- BAHIA, Claudio Lister Marques. 2005. “Belo Horizonte: uma cidade para a modernidade mineira”. Cadernos de Arquitetura e Urbanismo, 12(13): 185-200.
- BARRETO, Abílio. 1945. “Poetas e Prosadores”. Revista Alterosa, 7(61).
- _____. 1950. Resumo Histórico de Belo Horizonte (1701-1947). Belo Horizonte: Imprensa Oficial.
- BECKER, Howard S. 1977. “Mundos Artísticos e Tipos Sociais”. In: VELHO, Gilberto (org.). Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. 1982. Art Worlds. Berkeley. Berkeley: University of California Press.
- BOJUNGA, Claudio. 2001. JK: o Artista do Impossível. Rio de Janeiro: Objetiva.
- BOMENY, Helena. 2001. “Infidelidades eletivas: intelectuais e política”. In: Bomeny, Helena (org.). Constela o Capanema: intelectuais e políticas. Rio de Janeiro: Funda o Getúlio Vargas; Bragança Paulista: Universidade de São Francisco.
- BOURDIEU, Pierre. 1968. “Campo Intelectual e Projeto Criador”. In: POUILLION, Jean

- et al.(org.). Problemas do estruturalismo. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1982. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2001. Meditações Pascalianas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 2010. As Regras da Arte. São Paulo: Companhia das Letras.
- DIAS, Fernando Correia. 1971. O Movimento Modernista em Minas. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- DULCI, Otavio Soares. 1999. Política e Recuperação Econômica em Minas Gerais. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- FÍGOLI, Leonardo H. G. 2006. “A Dimensão Estética na Construção Cultural do Espaço: Convergências interpretativas”. Anais do XXV RABA – Goiás: ABA.
- FÍGOLI, L. H. G. 2007. “A Paisagem como Dimensão Simbólica do Espaço: o mito e a obra de arte”. Revista Sociedade e Cultura, 10(1).
- FRIEIRO, Eduardo. 1926. “As Artes em Minas”. In: SILVEIRA, Victor, (org.). Minas gerais em 1925. Belo Horizonte: Imprensa Oficial.
- FRIEIRO, Eduardo. 1986. Novo Diário. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada.
- FROTA, Lélia Coelho (org.). 2002. Carlos & Mário. correspondência completa entre Carlos Drummond de Andrade (inédita) e Mário de Andrade (prefácio e notas de Silviano Santiago). Rio de Janeiro: Bem-te-vi.
- GUIMARÃES, João Ivo Duarte. 2011. A Emergência do Campo Artístico em Belo Horizonte: décadas de 20 e 30. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado em Sociologia, FAFICH-UFMG.
- HEINICH, Nathalie. 2008. A Sociologia da Arte. Bauru: EDUSC.
- HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence. 1997. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MICELI, Sérgio. 2001. Intelectuais à Brasileira. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2003a. “Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura”. Tempo Social, 15(1): 63-79.
- _____. 2003b. Nacional Estrangeiro: história social e cultural do modernismo artístico em São Paulo. São Paulo: Cia das Letras.
- _____. 2004. “Sociologia do modernismo mineiro”. Teoria & sociedade (Revista dos Departamentos de Ciência Política e Sociologia e Antropologia – UFMG), número especial.
- NAVA, Pedro. 2003. Beira-Mar. Memórias/4. São Paulo: Ateliê Editorial: Giordano.
- OLIVEIRA, Frederico C. de. 2002. Lutas no Campo Artístico em Minas (1944-1962): Guignard e o Modernismo. Monografia de Graduação em Ciências Sociais, FAFICH-UFMG.
- OZÓRIO, Paulo Henrique. 1981. La Création de Belo Horizonte: jeu et enjeu politiques. Doctorat IIIème Cycle, Université de des Sciences Sociales de Grenoble II, Grenoble-UER.

- RODRIGUES, Rita Lages. 2003. Entre Bruxelas e Belo Horizonte: Itinerários da escultura Jeanne Louise Milde. Belo Horizonte: Editora C/ Arte.
- SANTOS, Cristina A. 1986. “Modernismo em Minas – Literatura e Artes Plásticas: um paradoxo, uma questão em aberto”. *Análise & Conjuntura*, 1 (1).
- SAMPAIO, Márcio. 1977. *A Paisagem Mineira*. Belo Horizonte: Fundação Palácio das Artes.
- SCHWARZ, Roberto. 1989. *Que Horas São?* São Paulo: Companhia das Letras.
- SILVA, Fernando Pedro. 1989. “Aspectos das artes plásticas em Belo Horizonte nos anos 20 e 30”. *Revista do Departamento de História-FAFICH-UFMG*, 8: 47-57.
- VIEIRA, Ivone Luzia. 1994. *Vanguarda Modernista nas Artes Plásticas: Zina Aita e Pedro Nava nas Minas Gerais da década de 20*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- ZÍLIO, Carlos et al. 1983. *A Modernidade em Guignard*. Rio de Janeiro: PUC-RJ/Lis Gráfica Editora.

ARTIGOS DE JORNAIS (AUTORIA DESCONHECIDA):

“Inaugura-se hoje a Exposição de Arte Moderna”. Estado de Minas. Belo Horizonte. 05 de setembro de 1936: 04.

“Inaugura-se hoje a brilhante mostra de arte mineira”. Folha de Minas. Belo Horizonte, 10 de setembro de 1936: 11.

“O êxito da XII Exposição Mineira de Bellas Artes”. Folha de Minas. Belo Horizonte, 15 de setembro de 1936: 04.

“Um jury de arte”. *Diário da Tarde*. Belo Horizonte, 22 de setembro de 1936: 02.

“Encerrou-se hontem a exposição de arte moderna”. Estado de Minas. Belo Horizonte. 25 de setembro de 1936: 01.

THE INVENTION OF THE ART OF PAINTING IN BELO HORIZONTE

ABSTRACT

Belo Horizonte lacked institutionalized artistic activities in the first decades of the twentieth century. In 1917, the painter Aníbal Mattos was invited to settle in the city to help giving it an organized artistic life. Mattos created fundamental art institutions and implemented the teaching of arts in public schools. Besides being a painter and an art critic, he was also a writer, playwright, screenwriter, archaeologist, paleontologist, journalist, anthropologist, educator and photographer. The study of his career allows an understanding of the structural aspects of the intellectual and artistic field of this period: its dependence to the political power, the low differentiation of functions in the cultural field, the struggles of competition for the monopoly of artistic legitimacy. His career opens a view of the cultural understandings and the aesthetic and moral positions of the different agents of the artistic and intellectual field in the period.

KEYWORDS

Anthropology of art, sociology of culture, artistic field, painting, Belo Horizonte.

SOBRE OS AUTORES

LEONARDO HIPOLITO GENARO FÍGOLI

Professor Associado do Departamento de Sociologia e Antropologia, FAFICH/UFMG

Contato: lfigoli@fafich.ufmg.br

RONALDO DE NORONHA

Professor Adjunto do Departamento de Sociologia e Antropologia, FAFICH/UFMG.

Contato: ronaldo.noronha@uol.com.br

JOÃO IVO DUARTE GUIMARÃES

Mestre em Sociologia pela UFMG.

Contato: joaivoduarteguimaraes@yahoo.com.br

ARTE E CIDADE: *GRAFFITEIROS E PIXADORES* EM BELO HORIZONTE

MARCOS H. B. FERREIRA

RESUMO

A partir de uma etnografia sobre *graffiti* e *pixação* realizada em Belo Horizonte, o artigo discute a produção da paisagem urbana a partir de um ponto de vista duplo, que articula uma abordagem de aspectos sociológicos acerca das relações entre os indivíduos e grupos, das mobilizações que produzem significados coletivos e das contradições entre diferentes imagens da cidade a uma análise dos aspectos simbólicos ou processos de significação que essas mobilizações coletivas são capazes de produzir. Num esforço de compreender sentidos, os *graffitis* e as *pixações*, tomados como símbolos inscritos na superfície da cidade, são interpretados à luz de uma certa teoria sobre a arte e de uma certa teoria sobre a cidade a fim de se entender o que essas intervenções visuais na paisagem urbana são capazes de dizer sobre o próprio “fenômeno urbano” em sua forma atual.

PALAVRAS-CHAVE

Graffiti, pixação, cidade, paisagem.

Recém chegado em Belo Horizonte como aluno do mestrado em Antropologia da UFMG e com um projeto de pesquisa etnográfica sobre *graffiti* e *pixação*¹, eu me perguntava todo dia onde encontraria os *graffiteiros* e *pixadores* daquela cidade e como faria os primeiros contatos. Um dia, andando pelo centro, eu me deparei com o tema da minha pesquisa, e quase tropecei nele, quando encontrei dois garotos e uma garota agachados colando *stickers*² em uma parede em uma noite movimentada de sábado. Apresentei-me e foram muito agradáveis. Trocamos *e-mails* e eles me sugeriram que conhecesse um evento que acontece todas as sextas-feiras embaixo do Viaduto de Santa Tereza, na Praça da Estação: o *Duelo de MCs*. Aceitei a sugestão, e ali começaria a pesquisa.

Também chamado *Batalha de MCs*, o evento reúne um público bastante diversificado – sendo boa parte constituída por *rappers* e demais pessoas envolvidas com o *Hip Hop*, além de *skatistas* e pessoas relacionadas a outras modalidades de intervenção visual na paisagem da cidade, como *graffiteiros* e *pixadores*.

Há uma espécie de arena e um palco de concreto onde um *DJ* fica responsável pela música e dois *MCs*³ se confrontam em um duelo de rimas improvisadas extremamente provocativas, que despertam a euforia da plateia. São proibidos termos obscenos e comentários racistas ou homofóbicos. Ao final, a plateia indica quem se saiu melhor. O prêmio é constituído por todo o dinheiro das inscrições pagas por cada um dos *MCs* participantes e um troféu, que é uma lata de *spray* pintada por algum *graffiteiro* da cidade⁴.

Em cada edição, um *graffiteiro* convidado pinta uma tela no lado esquerdo do palco. Na plateia, vários *graffiteiros* se concentram principalmente em torno desse ponto, observam à distância e, em alguns casos, aproximam-se para cumprimentar o artista em ação, tecendo elogios e comentários de estímulo.

Todas as sextas-feiras, *graffiteiros* e *graffiteiras* se encontrarão naquele mesmo

1 Pixação estará escrito aqui com “x” pelos mesmos motivos apresentados por Alexandre Barbosa Pereira (2005): é assim que os *pixadores* escrevem e isso diferencia esta de outras escritas na parede, portanto, de outras *pichações*.

2 Os *stickers*, ou adesivos, feitos manualmente ou por meios digitais, constituem, ao lado do *graffiti* e da *pixação*, uma modalidade de *intervenção visual urbana*, termo que é às vezes substituído por *Street Art*. Dentro da mesma categoria incluem-se o *stencil* feito pela técnica do molde vazado e as *tags* ou assinaturas feitas com *spray* ou caneta hidrográfica.

3 No *Hip Hop*, o *MaC* é quem controla o microfone, responsável por soltar as rimas e fazer a comunicação com o público. Por isso, é considerado o “mestre de cerimônia”.

4 As informações descritivas sobre o *Duelo de MCs* referem-se à época em que se realizou a pesquisa de campo, encerrada em meados de março de 2009.

lugar e repetirão a mesma cerimônia, circulando entre rodas de conversa nas quais o assunto predominante é o *graffiti* e em que comentam sobre os trabalhos realizados durante a semana, fazem convites para novos trabalhos coletivos, elogiam trabalhos que foram vistos recentemente nas ruas ou fazem críticas.

No Duelo de *MCs* pode-se observar em ação toda uma *rede* ativada de trocas e de sociabilidade que conecta e mobiliza os *graffiteiros*, colocando-os em relação⁵. Como estes encontram-se dispersos por toda a cidade porque residem, trabalham ou estudam em locais os mais variados, o *Duelo de MCs* constitui um evento importante que agrega os atores e alimenta a dinâmica das relações envolvidas na prática do *graffiti*.

A sociabilidade e as trocas, entretanto, não se restringem às sextas-feiras no *Duelo*. Estendem-se a outras situações esporádicas, como eventos de *graffiti* com pintura ao vivo, exposições em algumas galerias e atividades de lazer e trabalho diretamente ou indiretamente relacionadas ao *graffiti*, que transcorrem em lugares específicos ou aleatórios. Mas a sociabilidade acontece ainda com mais força nos *rolês* e nas *produções*, situações concretas em que o *graffiti* ou as intervenções são realizados, eventos mais ou menos ritualizados em que os atores saem às ruas para atuar e sobre os quais trataremos mais à frente.

A esse “circuito⁶” que inclui espaços apropriados, eventos esporádicos, canais de comunicação e interação por meio dos quais as pessoas se relacionam e se mantêm conectadas em torno de uma mesma atividade, o *graffiti*, darei o nome, utilizando uma categoria nativa, de *cena do graffiti* de Belo Horizonte.

O elemento principal dessa *cena* são os atores, os próprios *graffiteiros* ou *artistas de rua*⁷ conectados em rede. A *cena* às vezes se confunde com a própria rede social, outras vezes se refere a um espaço fluido de representação, com fronteiras relativamente mal definidas, que adquire um sentido de *cenário* em que os atores em atuação são ao mesmo tempo elenco e plateia.

5 O termo “rede” foi empregado por Radcliffe-Brown (1952: 90), caracterizando a estrutura social, que deveria constituir o objeto de investigação antropológica, como “a rede de relações sociais efetivamente existentes”. Segundo Firth (1954: 4), Radcliffe-Brown usou a noção de “rede” para expressar de modo impressionista “o que sentia ao descrever metaforicamente o que via”. Foi Barnes quem formulou uma noção mais precisa do termo, concebendo a “rede” como um campo social formado por relações entre pessoas, relações essas definidas por critérios subjacentes ao campo social em questão (como vizinhança e amizade, por exemplo). A “rede” para Barnes é “ilimitada” e não apresenta lideranças ou organizações coordenadoras. Qualquer pessoa mantém relações com várias outras, que, por sua vez, se ligam ainda a outras. (Mayer 1987: 129)

6 José Guilherme Cantor Magnani refere-se à noção de circuito como algo que: “une estabelecimentos, espaços e equipamentos caracterizados pelo exercício de determinada prática ou oferta de determinado serviço, porém não contíguos na paisagem urbana, sendo reconhecidos em sua totalidade apenas pelos usuários”. (Magnani 2000: 45)

7 O termo “artistas de rua” engloba os atores envolvidos com outras modalidades de intervenção visual urbana como *sticker*, *stencil* e *tag*. A *cena do graffiti* pode envolver também alguns *pixadores*, mas pode-se considerar que os *pixadores* constituem outra rede social.

Considerando-se a dispersão espacial em que se encontram os atores e o fato de que boa parte da relação entre eles é feita pela internet, o *Duelo de MCs* assume grande importância para a dinâmica das relações que constituem aquilo que chamamos de *Cena do graffiti* em Belo Horizonte.

Ali se realizam “os contatos”, intensificando a sociabilidade e as trocas (de informação, mas também de afinidades e afetos) que garantem os fluxos interativos que mantêm viva essa grande rede social que é a *Cena do graffiti*. Também ali as relações pessoais que constituem essa malha se apresentam empiricamente (e, então, podemos ver os indivíduos conectados) e são encenadas pelos *graffiteiros*, revelando (em primeiro lugar, para eles próprios) uma série de relações de associação e, ao mesmo tempo, de posições estruturais que dão forma a essa rede: “quem *cola*⁸ com quem”, “quem é *parceiro* de quem”, quem pintará com quem. Essas são conexões que se expandem, se entrecruzam e se misturam, mas permanecem relativamente bem situadas, ao menos para eles.

É essa a importância da ideia de território - à qual se refere, por exemplo, Maffesoli -, fundamental para os sentimentos de pertença e de partilha que os indivíduos devem comungar para se constituírem como grupo:

é, por força das circunstâncias, porque existe proximidade (promiscuidade), porque existe a partilha de um mesmo território (seja ele real ou simbólico), que vemos nascer a ideia comunitária e a ética que é seu corolário (Maffesoli 2006: 46).

Não se trata necessariamente de coabitação - em um mesmo bairro, por exemplo - mas de uma necessidade de proximidade entre os corpos, a qual pode se realizar por meio de eventos que assumem importância para a própria existência de um grupo, para que uma coletividade tome consciência de si, como um ritual que, por meio da repetição, “lembra a comunidade que ela é um corpo” (Maffesoli 2006: 226).

O *Duelo de MCs* que acontece todas as sextas-feiras pode ser tomado, a exemplo do que fez Geertz acerca da briga de galos balinesa, como um texto, “um meio de dizer alguma coisa sobre algo”, num “vocabulário de sentimento” que utiliza a emoção para fins cognitivos (Geertz 1989: 2010). Por outro lado, tomado como ritual, o *Duelo* é capaz de informar sobre os sentimentos que alimentam a ligação do indivíduo com o grupo e

⁸ “Colar” com alguém significa “estar junto”, “andar junto”, frequentar junto os lugares. Também pode se referir ao ato de colar *stickers*.

sobre os significados coletivos que essa experiência produz⁹. Essa segunda abordagem poderia ser reforçada a partir de uma análise aprofundada sobre os comportamentos prescritos envolvidos nesse evento, o caráter performático que ele adquire, os papéis assumidos por organizadores, público assíduo, *MCs* que se enfrentam, *B-boys*, *B-girls* e, é claro, *graffiteiros*, *pixadores* e outros atores que participam dele.

O filósofo colombiano Armando Silva propõe uma retomada das ideias de Turner em “A Floresta de Símbolos”, sugerindo que tratemos os rituais como “ações dramáticas”, considerando as relações estabelecidas por Turner entre o ritual e o jogo e entre o jogo e o teatro, na medida em que o teatro indicará para cada personagem social o papel que ele interpreta ou deve interpretar (Silva 2001: 226-227).

Essa visão performática do ritual deve ser concebida, segundo Silva, à maneira como os estudiosos da pragmática conceberam a linguagem, “como um conjunto de conhecimentos que os falantes possuem do sistema de regras e princípios que tornam possível utilizar uma língua a partir de certas intenções comunicativas” (*Id. Ibid.* 226). Além das mensagens verbais, os códigos não verbais e os elementos paralinguísticos aparecem como inerentes aos processos de comunicação.

Se, para Turner, o teatro não surgiu como imitação da conformação complexa do drama social, “mas como imitação específica do processo ritual” (Silva 2001: 227), vale lembrar que, para Simmel, as diversas formas de sociabilidade – dentre as quais o autor atribui especial atenção à *conversação* – incluem também espécies de *jogos simbólicos* que pressupõem a partilha de determinadas regras por parte de seus praticantes (Frúgoli Jr 2007: 8). Essa é uma condição básica da interação que garantirá o vínculo social enquanto forma, considerando-se que “os participantes zelam pela relação em curso, por meio de regras de amabilidade e etiqueta voltadas à circunscrição de qualquer exacerbação das individualidades” (*Id. Ibid.* 10).

As relações estabelecidas por Simmel entre a sociabilidade e o jogo e por Turner entre jogo, teatro e ritual, além de ajudarem a discutir a importância que o Duelo adquire dentro da *cena do graffiti* em Belo Horizonte, também nos ajudarão a compreender a “ação ritualizada” típica das produções coletivas de *graffiti*, bem como dos *rolês* de *graffiteiros* e *pixadores*, as duas ocasiões em que essas atividades são realizadas e que serão descritas a seguir. Ao mesmo tempo, permitirão situar aqueles “comportamentos prescritos”, que Turner havia identificado como definidores do ritual¹⁰, dentro das

9 Utilizamos, aqui, o termo “ritual” no sentido de uma “ação estereotipada”, portanto, “ritualizada”, ou seja, um conjunto codificado de palavras proferidas, de gestos executados e de objetos manipulados, e que acontecem em um encadeamento articulado (com princípio, meio e fim), mas desvinculando esse termo da noção de “sagrado”, originalmente associada a ele.

10 Turner define ritual como “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos”. E reforça que “o símbolo é a menor unidade do ritual (...)” (Turner 2005: 49).

particularidades dos rituais urbanos como os que tratamos aqui. Como será argumentado, esses eventos fazem mais do que revelar e alimentar os vínculos entre seus participantes. Eles comunicam algo mais.

GRAFFITEIROS E PIXADORES EM AÇÃO

Os *graffitis* não são realizados de qualquer maneira, ou em qualquer lugar, de forma aleatória. “Sair para pintar” é uma ocasião importante para quem faz *graffiti*. Além de um planejamento mínimo, a ação requer, geralmente, um envolvimento por parte do *graffiteiro* ou *graffiteira* que começa muito antes da preparação da mochila e das tintas que serão carregadas ali. Inclui também, por exemplo, o esboço (em alguns casos) do desenho que será lançado no muro, além, é claro, da escolha do local onde será realizado o *graffiti*.

A *pixação* também, ao contrário do que se possa imaginar, não dispensa um planejamento prévio. Alguns dos muros ou suportes potenciais são escolhidos de antemão, quando, inclusive, são pensadas estratégias, por exemplo, para se subir em um *outdoor*, uma marquise ou no último andar de um prédio da rua mais movimentada da cidade. Também não é de toda verdade que aqui não exista projeto, considerando-se que os *pixadores* investem muito tempo elaborando letras esboçadas em papel.

É certo que a escolha do local de execução pode acontecer durante o processo de investida, depois de lançarem-se nas ruas, mas ela sempre obedecerá a alguns critérios de seleção que podem ser técnicos (referindo-se à cor do muro e ao material com o qual ele é revestido, ao tamanho do espaço disponível no suporte, entre outros) ou estilísticos (a textura do muro, o diálogo com outros elementos que compõem a paisagem que receberá a intervenção). Os critérios podem ser ainda de cunho prático – na ausência de outro termo – referindo-se, por exemplo, ao grau de segurança ou de risco da investida. Isso pode ser contado como um dado negativo, já que a ação nos lugares de maior visibilidade, como o “Pirulito”, localizado no centro da Praça Sete de Setembro, ou o último andar de uma construção abandonada, aumentam os riscos de acidente e as chances de prisão, ou como um dado positivo, já que essas mesmas investidas proporcionam maior prestígio a quem se dispõe a realizá-las.

Enquanto circulam pela cidade, dentro ou fora de seus percursos rotineiros, *graffiteiros* e *pixadores* experimentam-na com intensidade, vivem a experiência de seu ritmo, de sua frequência, percorrem-na não apenas cruzando-a, mas relacionando-se com ela. Orientam-se, inclusive, pela ordem que conseguem retirar ou impor ao “caos labiríntico” que são as *pixações* nos muros no centro da cidade e que tanto incomodam os que tentam se orientar em meio a essa “selva” de signos, mas não conseguem decifrá-la.

Para os *pixadores*, ao contrário do que acontece com os outros transeuntes, as *pixações* podem ser classificadas e organizadas em várias categorias: recentes ou antigas (cinco a dez anos são uma eternidade), de amigos ou de não amigos, escandalosas¹¹ desrespeitosas, bonitas ou feias, respeitáveis ou banais. Por isso, pode-se questionar a ideia de Nelson da Silveira Júnior de que “No fenômeno do grafite, tudo parece tomar consistência na deriva”, ou de que “a ênfase do grafiteiro intensifica-se principalmente no barato de tomar as ruas em turbilhão, de se perder na cidade à caça de locais para as investidas” (Silveira Jr. 1991: 56).

Graffiteiros e *pixadores* não se perdem na cidade com tanta facilidade, nem mesmo se quisessem. Eles fazem se perder aqueles que tentam se orientar pelos sinais perturbadores que eles criam o tempo todo e que se expandem para todos os lados. Também conseguem decodificar a cidade para além dos signos funcionais de atentado contra a inteligência das mensagens publicitárias e, em um muro cinza ou mesmo branco, enfim, em um muro sem vida, vazio, para muitos imperceptível, identificam um espaço aberto, à espera da *intervenção*.

Também não são “jovens a nomadizarem pela cidade”, em uma “viagem desejante” (Perlongher 1989, *apud.* Silveira Jr. 1991: 57), em que “o importante não é tanto o aonde se vai quanto o fruir o trecho percorrido” (Silveira Jr. 1991: 57). Ao contrário, fazem seus percursos, conhecem os trajetos, ou passam a conhecer. Seus caminhos podem ser alternativos, não usuais, não funcionais. São, certamente, contemplativos, tal como o percurso do *flaneur* na Paris do século XIX descrita por Benjamin. Porém o ritmo é diferente; o dos *graffiteiros*, na metrópole contemporânea, é muito mais acelerado.

A decodificação do espaço resulta em uma série de recortes realizados na paisagem da cidade, enquadramentos que se colocam contra a ausência de sentido de uma imagem urbana carregada de apelos visuais, mas ao mesmo tempo cinza. Esse espaço recortado, que antes mal podia ser visto, mas que agora estará dotado de significado é o que os interventores conhecem por *pico*. Será o suporte de uma atividade de significação que o tomará como paisagem, espaço imaginado, resultado de uma criação coletiva, “uma imagem cultural” ou mesmo “uma representação” (Fígoli 2007: 30).

O *pico* pode ser o local – o cenário – onde *graffiteiros* se reunirão para pintar ou onde os *pixadores* se mobilizarão em um *ataque*. Em ambos os casos, os sujeitos estarão envolvidos em torno de um evento, uma mobilização coletiva (para criação e significação), o espaço será transformado em lugar, em espaço afetivo. “O processo de graffitagem envolve a criação de uma ambiência, o lugar torna-se laço” (Silveira Jr. 1999: 87). Concordo, portanto, com Nelson da Silveira Jr., quando este afirma que “grafitar é acontecer na cidade, vivê-la não somente como via de passagem, mas como território

11 Como alguma mensagem de provocação ou um *atropelo*, ou seja, uma transposição de algum *pixo* sobre outro.

dionisiaco” (*Id. Ibid.*: 87-88).

Conforme Jean Baudrillard, os *graffitis* são da ordem do território: “eles territorializam o espaço urbano decodificado – é tal rua, tal muro, tal bairro que toma vida através deles, que tornam a ser espaço coletivo” (Baudrillard 1976: 5). Segundo Guatarri, “os territórios estão ligados a uma ordem de subjetivação individual e coletiva, e o espaço às relações funcionais de toda espécie” (Guatarri 1985: 110). Assim, o espaço funciona como referência extrínseca aos objetos que contém e o território como referência intrínseca à subjetividade que o delimita (*Id. Ibid.*: 110)¹².

O momento em que os *pixadores* se deslocam em grupo pelas ruas para inscrever nos muros as suas marcas é chamado de *rolê*. Ao lado da *produção*, ocasião em que os *graffiteiros* se mobilizam para pintar coletivamente um muro com ou sem autorização do proprietário, essas constituem as duas situações concretas em que tais atividades são realizadas.

Os dois eventos, as duas maneiras de *acontecer na cidade*, guardam profundas diferenças entre si. As produções podem durar um dia inteiro e mobilizam, muitas vezes, um número relativamente grande de *graffiteiros*, que pode variar de dois a dez, ou mais. Em frente ao muro, os *graffiteiros* têm tempo de estudar o suporte, dividir o espaço onde cada um irá atuar, pintar o fundo (tarefa que ninguém assume de imediato, e o rolo com a tinta circula por várias mãos até que o fundo esteja todo pintado). Cada *graffiteiro* começa a lançar no muro os contornos do desenho que tem na cabeça, na maioria das vezes com a tinta branca, em traços de esboço, mais claros e mais descuidados, como se estivessem *marcando* primeiro o muro. Depois *preenchem* o desenho, e os espaços vazios entre as linhas que eles esboçaram recebem *pedaços* de cores que formam um conjunto não muito bem definido. Por fim, eles voltam a marcar o contorno, agora com tinta preta, com traços mais bem definidos, e o trabalho emerge no muro com formas identificáveis. Corrigem, cobrem detalhes imperfeitos, incluem efeitos de luz e sombra, expandem, incrementam com novos detalhes. As latas não param. Os diversos trabalhos, os *tramos* de cada *graffiteiro*, se encontram, se emendam, às vezes, uns nos outros, se entrelaçam; intervêm (até certo ponto) nos outros *tramos* e a produção no muro começa a tomar unidade.

Pode-se perceber o sucesso da produção pela euforia com que os *graffiteiros* se comunicam. Vez ou outra, eles se afastam um pouco do muro para observá-lo à distancia. Sorriem. Comentam, perguntam e sugerem (também até certo ponto). O painel ainda não está pronto e eles começam a fotografá-lo, com câmeras digitais de vários tipos ou com os celulares. Alguns escutam música no fone de ouvido ou em um pequeno aparelho

12 “O que seria interessante como pesquisa, como investigação para arquitetos e urbanistas seria analisar concretamente o que são os pontos de passagem arquitetônicas e urbanísticas entre esses espaços lisos e esses territórios existenciais; como é que a gente consegue, assim mesmo, nessa merda toda, fazer pedaços de territórios para si” (Guatarri 1985: 114).

portátil. Alguns consomem bebidas, às vezes, outras substâncias. Em alguns casos a produção vira festa.

Pode-se perceber o fracasso, individual ou coletivo, pelo silêncio desconfortável que toma conta do evento. Ou pela concentração tensa com que um *graffiteiro* observa seu trabalho à distância, sem sorrisos, entortando a cabeça para um lado, para o outro, cerrando os olhos, como se tentasse visualizá-lo de outra maneira, como se tentasse imaginar alguma coisa que desse jeito naquilo. Nesse caso, os outros podem tentar ajudá-lo, emitindo sugestões em tom cuidadoso, dado o risco de má interpretação. Ou podem, pelo contrário, reforçar a sensação de que ele “não mandou bem”, e de que seu fracasso inegável ainda interfere no sucesso coletivo.

O *rolê dos pixadores*, por outro lado, é algo que acontece muito rápido. Às vezes é imperceptível. A velocidade dos movimentos tem correspondente exato no barulho do jato da lata, um som cortante, risco no vento.

As letras precisam caber na extensão do muro e não se trata exatamente da extensão que a arquitetura (sistemática) determina, mas da que, naquela arquitetura, eles escolhem, recortam, selecionam. É importante que as letras tenham o mesmo tamanho, que estejam bem alinhadas, que estejam centralizadas, ocupando de maneira ideal a superfície do suporte. Mas não há tempo para muitos cálculos. E ainda é preciso lidar com as dificuldades do acesso, escalar edifícios, pular muros, subir nas costas uns dos outros. A adrenalina tem cheiro de tinta gelada saindo da lata. Mas o frio na barriga e o suor nas mãos não podem interferir no traço, não podem travar o corpo, é preciso estar com os braços soltos, manuseando a lata com destreza, como se cortassem tudo.

Durante uma produção de *graffiti*, os transeuntes, personagens da cidade, podem parar para observar. Podem comentar, fazer perguntas, encomendar trabalhos e elogiar bastante, o que acontece com frequência. Durante um *ataque de pixadores*, que ocorre com mais frequência pela madrugada, se existirem transeuntes, eles dificilmente irão parar para observar, isso se notarem o que está acontecendo. Alguns poderão achar interessante o que vêem, outros sairão correndo, outros poderão comentar e xingar, ou tomar medidas mais drásticas (como fez o segurança de um posto de gasolina que disparou um revólver por várias vezes contra *pixadores*, conforme relatou Seta, famoso *pixador* de Belo Horizonte, em entrevista à revista *Graffiti 76% Quadrinhos*, nº 12). Também poderão chamar a polícia, o que é mais comum.

Se a polícia aparecer, no caso dos *pixadores*, “não tem conversa... eles batem, pintam o seu cabelo com *spray*, às vezes nem levam preso, mas dão um esporro”, como me contou um *pixador* que me pediu que não divulgasse seu apelido na pesquisa. Por isso, eles saem correndo assim que um dos presentes no *rolê* der o sinal de “sujou!”. Então eles dispensam as tintas que são, para a polícia, o “flagrante do crime” (alguns tomam o cuidado de cobrir a mão com uma sacola de plástico, por exemplo, para evitar vestígios de tinta) e, mais uma vez, mostram que são rápidos: tomam atalhos porque

conhecem bem a cidade, embrenham-se em locais de aglomeração.

No caso dos *graffiteiros*,

Sempre tem um lero lero... (...) você pode falar que está desenvolvendo um trabalho artístico, que o muro tava todo *pixado* e você tá pintando, que você trabalha com isso, que já trabalhou pra prefeitura... Você pode falar que faz *design* gráfico, artes plásticas, até curso que você nunca fez, você pode falar.

(como me contou Dereco quando me recebeu gentilmente para uma entrevista em sua casa).

Os *graffiteiros* são “artistas”, os *pixadores* são “vândalos”. Os *graffiteiros* se aproveitam disso, utilizam-se das classificações caducas de um sistema que tenta simplificar as coisas, para investir depois contra esse mesmo sistema. Os *pixadores* parecem não se importar com o posto de “marginais”. Pelo contrário, até se identificam com ele. E quanto maiores a repressão e a perseguição policial, mais arriscadas se tornam as investidas e mais prestígio elas trazem àqueles que se dispõem a executá-las. É esta a dificuldade de contê-las.

Afinal, *graffitis* e *pixações* são anônimos (um codinome secreto e ainda indecifrável) apenas para os que não conseguem interpretá-los. Aqueles que conhecem os códigos estão prontos para saber, amanhã, quem é que estará “mais acima”, depois do que aconteceu na rua hoje, depois do *rolê* dessa última madrugada.

Os *graffitis* são feitos, segundo Baudrillard, como “nomeações tribais”, para se dar, se trocar, se transmitir, “se ligar indefinidamente no anonimato, mas um anonimato coletivo”. É este o poder de seu encantamento: “Eis aí a verdadeira força de um ritual simbólico” (Baudrillard 1976: 5). Um ritual urbano de marcação da diferença, considerando-se que a cidade é o espaço repartido onde se realizam e se confrontam os signos de distinção.

Mas se nesse espaço de segregação, disputando posição com tantos outros signos, os *graffitis* continuam anônimos para o restante da cidade, se o que eles dizem continua incompreensível e o grito que soltam no muro todos ouvem, mas ninguém entende, é aí, segundo Baudrillard, que se esclarece a significação política envolvida nos *graffitis*: “Ao anonimato eles não opõem nomes, mas pseudônimos” (Baudrillard, 1976: 4) e pseudônimos de pessoas que a maioria não conhece, escritos em letras que a maioria não lê. Eles não são “uma reivindicação de identidade e de liberdade pessoal”, como tende a ilustrar “uma interpretação humanista burguesa que parte de nosso sentimento de frustração no anonimato das grandes cidades”. (*Id. Ibid.*: 11). São, antes, signos vazios, não têm conteúdo, não denotam nada nem ninguém; “nem denotação nem conotação”, e é assim que eles “escapam ao princípio de significação e (...) fazem irrupção na esfera dos signos plenos da cidade, que eles dissolvem apenas por sua presença”. (*Id. Ibid.*: 5)

Para Baudrillard, essa característica indica uma intuição revolucionária por parte de *graffiteiros* e *pixadores* de que “a ideologia profunda não funciona mais ao nível dos significados políticos, mas ao nível dos significantes”, onde o sistema é vulnerável e deve ser desmantelado” (*Id. Ibid.*: 7).

É esse o caos labiríntico criado pelas *pixações* em profusão nos centros das cidades, que tanto incomoda os que tentam se orientar em meio à selva que as intervenções visuais ajudam a produzir no espaço que havia sido planejado pelo mercado imobiliário, pelo poder público e pelos especialistas a serviço desses. Os sinais se misturam assim como as ruas se misturam em um emaranhado de formas que se prolonga para todos os lados. Vertigem, labirinto. Esta é a experiência urbana sublinhada pelas *pixações*: “Os *graffiti* recobriram todos os espaços do metrô como os tchecos trocaram os nomes das ruas de Praga para derrotar os Russos: mesma guerrilha” (Baudrillard 1976: 8).

SIGNIFICAÇÃO PELAS FORMAS: A PRODUÇÃO DA PAISAGEM DA CIDADE

Como signos linguísticos, as intervenções visuais de que tratamos não dizem muita coisa, ou dizem apenas aos iniciados. Como signos sociais, signos de distinção, elas, na maioria das vezes, não somente dizem como gritam mesmo, ainda que, ao invés de uma identidade, reivindicuem uma diferença absoluta. Mas é como elemento simbólico, inscrito na paisagem da cidade que essas intervenções visuais urbanas podem “revelar” mais.

Não poderíamos esperar que as intervenções “significassem” apenas se pudéssemos “ler” as letras, as sílabas e as palavras. Algumas das intervenções nem são exatamente letras, mas figurações; outras são, de fato, estilizações de nosso alfabeto padrão, e tentam chamar a atenção - mais uma vez - para o fato de que as letras não dizem apenas o que elas codificaram e o que será decodificado como mensagem verbal entre os falantes de uma mesma língua.

O sistema gráfico, como alertara Cardona, é um sistema cognitivo próprio que guarda, tal como a fala, uma relação direta com os significados conhecidos de uma cultura, e que não precisa ser recodificado em outro código para que cumpra sua função (Cardona 1994: 49). Não depende, portanto, dessa transposição de um sistema de significação para outro, do gráfico para o verbal, - da letra à sílaba, à palavra e ao conceito - para que possa fazer sentido.

Além do mais, essas letras estilizadas de que falamos são, portanto, *formas*, no sentido de que representam tentativas de modificação de um modelo, que é o alfabeto latino. Mas são, ao mesmo tempo, *um acontecimento na história*. E é isso o que, segundo Pierre Francastel, marcará a diferença entre “as formas” e “a Forma”, ou seja, entre as

séries e a matriz (Francastel 1993).

Os *graffitis* de Nova Iorque no início dos anos 80 representaram um impacto visual tremendo para quem circulava pela cidade. Para o mercado das artes, representavam a única mudança realmente significava das últimas décadas (Bueno 1999). Nos termos de Francastel, representavam a última verdadeira “mutação”.

Por definição, os primeiros *graffiteiros* nova-iorquinos, ao inaugurarem essa nova Forma que explodia nos guetos e se alastrava pela cidade, circulando estampada nos vagões do metrô, realizavam outra contravenção que perturbava mais uma distinção aparentemente segura, aquela entre a “letra”, ou o signo gráfico, e a “imagem multidimensional”.

Segundo o arqueólogo André Leroi-Gourhan, com o advento da agricultura colocou-se uma separação entre a arte e a escrita, o que impôs a subordinação completa da arte gráfica à expressão fonética, através do uso do dispositivo linear, proveniente da linguagem falada. A partir daí, “símbolos com significações extensíveis tornaram-se sinais, verdadeiros utensílios ao serviço de uma memória na qual se introduz o rigor da contabilidade” (Leroi-Gourham 1990: 201). Passamos, então, a viver “na prática de uma só linguagem, cujos sons se inscrevem numa escrita que lhes está associada”. Por isso, dificilmente concebemos a possibilidade de um modo de expressão em que o pensamento disponha graficamente de uma organização *resplandecente*, com um poder especial (*Id. Ibid.*: 195).

Mas os *graffitis* e as *pixações*, mesmo quando constituem, de fato, letras estilizadas que formam, na maioria das vezes, o codinome do realizador, ou seja, mesmo quando constituem uma escrita, no sentido de “cada caractere conter os elementos do seu ‘fonetismo’ e ocupar linearmente, relativamente aos outros caracteres, uma posição que permite ler oralmente as frases” (Leroi-Gourham 1990: 203), são também *imagens* que podem ser lidas de uma só vez, que se expandem, à medida em que superam o dispositivo linear e conquistam outras dimensões, libertando-se do posto de signos e adentrando o terreno do símbolo.

Nesse ponto, me parece, começamos a entender o valor atribuído por grande parte dos *graffiteiros* ao chamado *Graffiti 3D*, estilo de grande dificuldade técnica e no qual as letras parecem querer sair do muro, como se tivessem vida própria.

Para Leroi-Gourham, a imagem possui uma liberdade dimensional que a escrita nunca terá: “pode desencadear um processo verbal que terminará na recitação de um mito...” o que explica a enorme expansão dos símbolos nos sistemas situados fora da escrita linear, nos quais se revelam “as linhas de um pensamento mitológico em que a ordem do mundo se integra em um sistema de correspondências simbólicas de uma riqueza extraordinária” (*Id. Ibid.*: 195). A imagem coloca, portanto, a possibilidade de “restituir à linguagem a dimensão do inexprimível, a possibilidade de multiplicar as dimensões do fato nos símbolos visuais instantaneamente acessíveis”, numa procura por

um modo de expressão que restitua a verdadeira situação do homem no cosmos (*Id. Ibid.:* 197).

Em determinado momento da história e em determinada etapa do fenômeno urbano, esses signos gráficos, meio letra meio imagem, inscrevem-se na paisagem da cidade inaugurando uma nova *Forma* plástica. Segundo Pierre Francastel, “uma Forma consiste na descoberta de um *esquema de pensamento imaginário* a partir do qual os artistas organizam diferentes matérias”. Como o que caracteriza o pensamento é um poder de seleção, esse poder se encarna em “conceitos através da palavra, em esquemas lógicos através da Matemática, em objetos de civilização através da Arte”. Mas todos esses esquemas de pensamento e ação são irredutíveis, não são equivalentes, nenhuma transferência de significação é possível de um para o outro. “Eles caracterizam igual mas parcialmente uma sociedade”. (Francastel 1993: 13)

Dessa maneira, para Francastel, existe um pensamento plástico assim como existe um pensamento matemático ou político, e cada um desses sistemas coerentes de pensamento possui seu modo de expressão próprio. O pensamento plástico não se limita a reutilizar materiais elaborados; ele é um dos grandes complexos de pensamento e de ação em que se manifesta uma conduta que permite observar e exprimir o universo em linguagens particularizadas (*Id. Ibid.:* 4).

De acordo com essa visão, o erro mais comum consiste em acreditar que os valores tornados manifestos pelo artista devem ser traduzidos em linguagem para tocar a sociedade. Uma obra de arte não é jamais o substituto de outra coisa; ela é em si a coisa “simultaneamente significante e significada” (*Id. Ibid.:* 5). Dessa maneira, superamos aquela concepção superficial da natureza da linguagem que exige de antemão a identificação entre as linguagens plásticas e verbais e supõe, ao mesmo tempo, a ideia de que “o artista não passa de um fabricante, incapaz, ao criar as formas, de participar da elaboração dos conteúdos” (*Id. Ibid.:* 9).

Pensar é o mesmo que figurar que, por sua vez, não é o mesmo que transcrever, ou exprimir. Assim a criação artística “inicia um *processus* de representação dialética entre o percebido, o real e o imaginário” (*Id. Ibid.:* 16-17) que acabará incidindo sobre a própria experiência da qual ela partiu. E é esse, nos termos de Jean Duvignaud, o seu “poder antecipador”, relacionado à capacidade que tem a imaginação de antecipar a experiência real. Somente após uma lenta e difícil especulação criadora sobre o espaço, foi possível, por exemplo, começar a se falar de “perspectiva” (Duvignaud 1970: 31).

As reflexões de Panofsky sobre o espaço, entendido não como um dado imediato de qualquer experiência humana, mas como resultado de uma longa gênese, cujos efeitos se impuseram à vida cotidiana da Europa, foram desenvolvidas por Francastel, para quem aquilo que chamamos de espaço será sempre uma criação, ou uma representação que não é a única coerente nem a única possível. (Francastel *apud* Duvignaud 1970: 32)

Para os dois autores, não se trata de maior precisão na visão das coisas, nem de

um aumento de verdade na análise do “real”, já que aquilo que nós chamamos realidade “só existe transposta na estrutura mental que nós elaboramos para dela propor uma imagem” (*Id. Ibid.:* 32).

Mas deve-se lembrar que, para Duvignaud, “a genealogia da criação é a genealogia da vida social” (Duvignaud 1970: 34). É no plano da experiência coletiva que se define a prática artística, “na rica e confusa teia das relações humanas” (*Id. Ibid.:* 34), em que se realizam as oposições e fusões de grupos, nos múltiplos “dramas” que constituem a experiência cotidiana.

Aquilo que chamamos de paisagem também é, para Sharon Zukin, uma ordem espacial imposta ao ambiente construído ou natural. Nessa condição, a paisagem “dá forma material a uma assimetria do poder econômico e cultural” (Zukin 1996: 207), graças, por exemplo, à habilidade dos capitalistas - principalmente do mercado imobiliário - de “desenhar a partir de um repertório potencial de imagens”, selecionando imagens de um ambiente e impondo a elas determinadas perspectivas, compondo paisagens que serão depois vendidas para o “consumo visual”. Ainda de acordo com a autora, isso é o que acontece, por exemplo, no processo de “enobrecimento” de determinadas áreas da cidade, fortemente impulsionado por interesses de mercado, e do qual também participam artistas, intelectuais e outros especialistas - a “infraestrutura crítica”, dotada do poder de impor sentido aos lugares e ainda fornecer os termos necessários para interpretá-los, como se ensinassem a reconhecer o valor de determinada forma arquitetônica ou de qualquer outra característica ambiental. Como resultado desse processo, são produzidas “paisagens de sonho”, que mobilizam fantasias à medida que se oferecem para o consumo visual, utilizando símbolos para criar valor econômico.

As “paisagens do sonho” às quais se refere Zukin, inseparáveis das estruturas do poder econômico, podem ser encaradas como formas recentes das imagens oníricas às quais se referia Benjamin em sua interpretação imagética da Paris do século XIX. Conforme a leitura de Willi Bolle (1994: 64), na visão de Benjamin, a mitologia da modernidade estaria expressa nos sonhos coletivos que se materializam em construções como as “passagens”, onde vemos o *flaneur* que desfila à vontade em meio à multidão desconhecida, seu olhar excitado pelas mercadorias na vitrine. Os sonhos tomam forma arquitetônica, ao mesmo tempo em que compõem um cenário, uma paisagem típica e ideal.

O processo de produção do espaço, bem como da imagem e da paisagem da cidade, será sempre o resultado de um jogo complicado de relações de poder, submetido aos interesses do mercado e em sintonia com determinada estrutura de classes. Não seria incorreto dizer que esse processo tenderá a traduzir, no campo do simbólico, aquela mesma estrutura de classes na forma de sistemas de classificação e distinção. É esse o caráter *estruturante* (capaz de produzir uma ordem) e ao mesmo tempo *estruturado* (pela estrutura das classes sociais) do “poder simbólico” ao qual se referiu Bourdieu

(Bourdieu 1989: 14)¹³.

Mas o artista “pode também lutar contra as codificações que lhe impõe uma sociedade mais ou menos esclerosada nos sistemas de valores estatizados por estratificações endurecidas”, e pode reivindicar contra essa sociedade, e contra a imagem da natureza que ela impõe, uma outra natureza (Duvignaud 1970: 19).

É isso o que fazem os *graffiteiros* e *pixadores* quando “intervém” na paisagem da cidade, apropriando-se dos espaços, modificando, alterando ou *sublinhando* determinados elementos. Trata-se de “restituir ao indivíduo a capacidade de interpretar e utilizar o ambiente urbano de maneira diferente das prescrições implícitas no projeto de quem o determinou; enfim, de dar-lhe a possibilidade de não se assimilar, mas de reagir ativamente ao ambiente” (Argan 2005: 219), de imaginá-lo de maneira diferente e intervir nele para fazê-lo diferente, somando *diferença* em sua produção.

IMAGENS DA CIDADE

Eles produzem cidade porque produzem diferença. Não foi por acaso que, em um dos melhores textos já escritos sobre *graffiti*, Baudrillard acabou construindo uma reflexão extremamente rica sobre a cidade das últimas décadas, esse espaço recortado por signos de distinção, que “já foi prioritariamente o lugar da produção e da realização da mercadoria”, mas que é hoje o lugar de execução do signo “como uma sentença de vida e de morte” (Baudrillard 1976: 2). Para Baudrillard:

Nós não estamos mais nas cidades de cinturões vermelhos das fábricas e das periferias operárias. (...) Hoje, a fábrica, enquanto modelo de socialização pelo capital, não desapareceu, mas ela cedeu o lugar, na estratégia geral, à cidade inteira como espaço do código. A matriz do urbano não é mais aquela da realização de uma força (a força de trabalho), mas aquela da realização de uma *diferença* (a operação do signo). A metalurgia tornou-se “semiurgia” (*Id. Ibid.*: 3).

Isso significa dizer que a cidade é o império dos signos distintivos. Portanto, “o reconhecimento da diversidade e a ritualização do constrangimento que ela suscita levam a um ajustamento específico que, de alguma forma, utiliza o dissenso e a tensão como fatores de equilíbrio úteis à cidade” (*Id. Ibid.*: 9).

Segundo Canevacci (1993: 78), a experiência cotidiana dessa diferença, “o excesso

13 O poder simbólico “tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural (ortodoxia) por meio da imposição mascarada (logo ignorada como tal) de sistemas de classificação e de estruturas mentais ajustadas às estruturas sociais” (Bourdieu 1989: 14).

de vizinhança espacial e temporal das diversas alteridades, uniformizadas na comunicação urbana num *continuum* sincrônico” pode trazer consequências não só psicológicas – como aquelas apontadas por Simmel (2005) no clássico *As Grandes Cidades e a Vida do Espírito* – mas também “epistemológicas”, para aqueles que vivem nas cidades:

A cidade “mora” em mim. Todos os circuitos informacionais da metrópole constituem parte integrante da minha “mente”, sem solução de continuidade (...). A nova grande cidade, com seus incessantes fluxos comunicativos, modela e reproduz a fragmentação e a justaposição dos cenários contemporâneos pós-modernos. A grande cidade é um grande sistema comunicativo e não só psicológico. (Canevacci 1993: 81)

Canevacci lembra que, em *Tristes Tópicos* (1996), Lévi-Strauss pensava sobre as cidades americanas e sobre o fato de que:

A América foi definida ironicamente como sendo um país que passou da barbárie à decadência, sem conhecer a civilização. Esta fórmula poderia ser aplicada, com mais propriedade, às cidades do Novo Mundo: sem se deter na maturidade, passam do novo ao decrepito (Lévi-Strauss 1955: 92).

Para Canevacci, é especialmente interessante como, na análise de Lévi-Strauss, dois conceitos opostos, “novo” e “decrepito”, estão dispostos como num “arco conclusivo do ciclo das mutações”, uma “estrutura elementar urbana” em que toda cidade americana é inserida. Assim, o estruturalismo de Lévi-Strauss já se apresentava sob vestimentas urbanas em “fórmulas léxicas metropolitanas” (Canevacci 1993: 83).

Em um texto clássico sobre *A Cidade na História* (1987), Lewis Mumford defenderia que:

a mais preciosa invenção coletiva da civilização, a cidade, superada apenas pela linguagem na transmissão da cultura, passou a ser, desde o princípio, o recipiente de forças internas demolidoras, dirigidas no sentido da destruição e do extermínio incessante (Mumford 1987: 63).

Essa foi, por exemplo, a ameaça representada pela mercadoria para, nos termos de Lefebvre, a “cidade política” (a cidade dos sacerdotes, guerreiros, príncipes, chefes militares, administradores, escribas, ordem e ordenação) antes que ela deixasse de ser a “cidade política” para se tornar, de fato, a “cidade mercantil”. A troca comercial, a partir daí, se tornaria função urbana, fazendo surgir “uma nova forma” (novas formas arquiteturais e urbanísticas) e, em decorrência, “uma nova estrutura” do espaço urbano (Lefebvre 2008).

Foi essa, também, ainda segundo Lefebvre, a ameaça representada pela indústria

para a “cidade mercantil”. E o capital industrial acabaria, de fato, por dissolver a “cidade mercantil” para inaugurar uma nova forma de cidade: “a cidade industrial”, em geral, “uma cidade informe, uma aglomeração parcamente urbana, um conglomerado, uma ‘conurbação’” (Lefebvre 2008: 23).

A “cidade industrial”, posterior à “cidade política” e à “cidade mercantil”, precede e anuncia, para Lefebvre, a “zona crítica”, momento em que o processo histórico de “implosão-explosão”, a enorme concentração (de pessoas, atividades, riquezas, instrumentos, meios e pensamento) na realidade urbana, e a imensa explosão ou projeção de fragmentos múltiplos e disjuntos (periferias, subúrbios, cidade satélites e etc.), produzem todas as suas consequências (*Id. Ibid.:* 24). “Zona crítica” é um ótimo termo para denominar a cidade de que falamos nesse trabalho.

Mas se “o urbano”, ao invés de uma realidade acabada, coloca-se mais “como horizonte, como virtualidade iluminadora”, se “o urbano é o possível”, definido por uma direção (*Id. Ibid.:* 26), poderíamos organizar as diversas tendências fornecidas pela história e atribuir-lhes alguma unicidade?

Lefebvre chega a questionar se as oposições conhecidas, “o centro e a periferia, o aberto e o fechado, o alto e o baixo etc.”, constituiriam “paradigmas e/ou sintagmas do urbano” (Lefebvre 2008: 55). Em sua opinião, o conceito de “sistema de signos” não dá conta do fenômeno urbano, pois:

se há linguagem da cidade (ou linguagem na cidade); se há palavra e “escrita” urbanas, portanto, possibilidade de estudos semiológicos, a cidade e o fenômeno urbano não se reduzem nem a um sistema de signos (verbais ou não), nem a uma semiologia. (...) não existe um (único) sistema de signos e significações, mas *vários*, em diversos *níveis*. (*Idem:* 53)

Essa complexidade torna indispensável uma cooperação interdisciplinar, já que o fenômeno urbano, se tomado em sua amplitude, “não pertence a nenhuma ciência especializada” (Lefebvre 2006).

Para Milton Santos, enquanto a cidade é “o particular, o concreto, o interno”, o urbano constitui “o abstrato o geral, o externo” (Santos 1994 *apud* Ferrara 2000). Mas o que define sua generalidade?

Ainda de acordo com Lefebvre (2008: 55), “é preciso recuperar e aperfeiçoar a noção de *diferença*, tal como os lingüistas e a lingüística a elaboraram, para compreender o urbano como *campo diferencial* (tempo-espço)”. Uma nova articulação tempo-espço é o que o urbano nos apresenta, a inscrição do tempo no espaço, a relação entre os dois termos conferindo absoluta prioridade ao espaço, é típica de uma sociedade na qual “predomina uma certa forma de racionalidade governando a duração. O que reduz e mesmo, no limite, destrói a temporalidade” (*Id. Ibid.:* 72).

E sobre o *graffiti* e a *pixação*, seria possível, na complexidade de suas formas, na confusão em que se expressam, reconhecer elementos fixos, padrões ou articulações de formas visuais “que seguem uma espécie de plano moderado da lógica e da estrutura das coisas, que facilita sua concretização em sistemas”? (Figoli 2006).

“A mancha”, “a tinta que escorre”, o “traço rápido” que sai da lata, que emenda letras ou que emenda figuras, que integra, utiliza, recria e sobrepõe, deixando aparecer o que havia antes, somando temporalidades no espaço recortado do muro. Esses são elementos que parecem querer dizer algo, fornecer-nos alguma dica.

Qual é o sentido mais profundo do termo *intervenção urbana*? Por meio dessa ideia, poderíamos descobrir o “sentimento pela vida” que ela é capaz de iluminar, ou o sentido que ela tem para a vida a seu redor (Geertz 2007: 181). Deveremos procurar as contradições que essas *intervenções urbanas* produtoras de cidade são capazes de revelar. A contradição é a pista (Figoli 2006).

No caso que nos interessa, a contradição parece situada mais no nível da matéria, no nível dos materiais e das técnicas, do que no nível das figuras. A intervenção refere-se a uma relação complexa entre o tema e o próprio suporte da pintura.

Ao se apropriarem dos espaços, ao transformá-los em “lugar”, ou seja, em espaço humanizado, carregado de sentidos, o que esses atores fazem é produzir paisagem urbana: uma cidade imaginária que se inscreve na própria superfície da “cidade real” construída a partir da lógica hegemônica do poder.

Por meio de uma atividade plástica (de pensamento e criação) que toma a própria cidade como suporte, mas ao mesmo tempo, como tema, *graffitis* e *pixações falam sobre* a cidade, falam a respeito dela e em sua própria superfície. Entre espaço construído e *espaço simbolizado*, revela-se a contradição entre uma cidade produto do poder, dos interesses do mercado e da racionalidade capitalista, e uma *cidade imaginada*, que brota da experiência social produzida pela primeira, mas transcendendo-a. “Se existem necessidades ‘funcionalizáveis’, também existe o desejo ou os desejos, aquém e além das necessidades inscritas nas coisas e na linguagem” (Lefebvre 2006: 68).

Não seria um convite a rever, redescobrir a cidade e, ao mesmo tempo, reformulá-la e recriá-la? Dissolvidas a cidade política, a cidade mercantil, a cidade industrial, o fenômeno urbano continua em marcha, como um processo aberto. Estejamos atentos à cidade que os *graffitis* enunciam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, Michel. 1998. “Lugares e redes – as mediações da cultura urbana”. In: A. M. de Niemeyer; E. P. de Godoi (orgs.). *Para Além dos Territórios: um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, pp. 41- 63.
- ARGAN, Giulio Carlo. 2005. *História da Arte Como História da Cidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- BATESON, Gregory. 1990. *Naven: estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*. Barcelona: Júcar.
- BAUDRILLARD, Jean. 1979. “Kool Killer ou a Insurreição Pelos Signos”. *Revista Cine Olho*, 5(6)
- BENJAMIM, Walter. 1985. “Paris, Capital do Século XIX”. In. *Benjamim*. São Paulo: Ática, pp. 30 - 43.
- BOLLI, Willi. 1994. *Fisiognomia da Metrópole Moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Eduspe.
- BOURDIEU, Pierre. 2000. “Sobre o Poder Simbólico”. In. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp. 7 – 17.
- BUENO, Maria Lucia. 1999. *Artes Plásticas no Século XX: Modernidade e globalização*. Campinas: Editora da Unicamp.
- CANEVACCI, Massimo. 1997. *A Cidade Polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. São Paulo: Studio Nobel.
- CARDONA, Giorgio Raimondo. 1994. *Antropología de la Escritura*. Barcelona: Gedisa.
- DUVIGNAUD, Jean. 1970. *Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: Forense.
- FERRARA, Lucrecia d’Alessio. 2000. *Os Significados Urbanos*. São Paulo: Edusp.
- FÍGOLI, Leonardo Hipolito Genaro. 2007. “A Paisagem Como Dimensão Simbólica do Espaço: o mito e a obra de arte”. *Sociedade e Cultura*, 10(01), pp 29 - 39.
- FÍGOLI, Leonardo Hipolito Genaro. 2006. “A Dimensão Estética da Construção Cultural do Espaço: convergências interpretativas”. In. *25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia, GO.
- FRANCASTEL, Pierre. 1993. *A Realidade Figurativa*. São Paulo: Perspectiva.
- FRÚGOLI JÚNIOR, Heitor. 2007. *Sociabilidade Urbana*. São Paulo: Jorge Zahar.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GUATTARI, Félix. 1985. “Espaço e Poder: a criação de territórios na cidade”. *Espaço e Debates*, 16, pp. 45-59.
- LEFEBVRE, Henri. 2008. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- LEROI-GOURHAN, André. 1990. *O Gesto e a Palavra: 1. Técnica e Linguagem*. Rio de

Janeiro: Edições 70.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MAFFESOLI, Michel. 2006. *O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 1996. “Quando o Campo é a Cidade: fazendo Antropologia na metrópole”. In: J. G. C. Magnani; L. de L. Torres (orgs.). *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: EDUSP, pp. 12-53.
- MUNFORD, Lewis. 1982. *A Cidade na História: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes / EdUnB.
- PEREIRA, Alexandre Barbosa. 2005. *De Rolê Pela Cidade: os pixadores em São Paulo*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia, FFCH-USP.
- SILVEIRA, Nelson Júnior da. 1991. *Superfícies Alteradas: uma cartografia dos grafites na cidade de São Paulo*. Campinas: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Unicamp.
- SIMMEL, G. 1983. “A Sociabilidade (exemplo de sociologia pura ou formal)”. In.: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). *Sociologia: Simmel*. São Paulo: Ática, pp. 165-181.
- SIMMEL, G. 2005. “As grandes cidades e a vida do espírito”. *Mana*, 11(2), pp. 577-591.
- SILVA, Armando. 2001. *Imaginários Urbanos*. São Paula: Perspectiva.
- TURNER, Victor. 2005. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.
- ZUKIN, Sharon. 1996. “Paisagens Urbanas Pós-modernas: mapeando cultura e poder”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 24, pp. 204-219.

ART AND CITY: GRAFFITI WRITERS AND PIXADORES IN BELO HORIZONTE

ABSTRACT

Starting from the construction of an ethnography of the *graffiti* and the *pixação* made in Belo Horizonte, this article argues about the production of the urban landscape made under a double point of view. This point of view articulates the approach of the sociological aspects in the relations between individuals and groups, the mobilizations which produce collective meanings and the contradictions between different city images to the analysis of the symbolic aspects or processes of signification that these collective mobilizations are able to create. As an effort to 'comprehend meanings', *graffitis* and *pixações*, as inscribed symbols on the city's surface, are interpreted in the light of certain theories about the art and certain theories about the city, in order to understand what these visual interventions in the urban landscape are able to say about the 'urban phenomenon' itself in its current form.

KEYWORDS

Graffiti, *pixação*, city, landscape.

SOBRE O AUTOR

MARCOS H. B. FERREIRA

Mestre em Antropologia pela UFMG, professor do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da PUC-GO.

Contato: marcoshbferreira@gmail.com.

SOBRE A REPRESENTAÇÃO DO INDIVÍDUO EM TRÊS TRABALHOS FOTOGRÁFICOS

NIAN PISSOLATI LOPES

RESUMO

Este artigo está inserido em uma temática geral: a representação do indivíduo na fotografia. Como o assunto é demasiado extenso, gostaria de retomar sucintamente alguns aspectos da constituição da fotografia como linguagem no século XIX e algumas de suas implicações na representação do sujeito retratado. A partir daí, meu objetivo é analisar o trabalho fotográfico que venho realizando com os carroceiros da Regional Leste de Belo Horizonte, desde 2010, por meio de uma comparação com dois trabalhos fotográficos contemporâneos – Antropologia da Face Gloriosa (1997), de Arthur Omar e Marcados (2009), de Claudia Andujar. Para isso, uso como ferramenta analítica os conceitos de rosto unívoco, corpo polívoco e devir-animal trabalhados por Deleuze e Guattari, e estendidos a outros autores, como David Le Breton e José Gil. Ainda que os trabalhos analisados partam de pressupostos, assuntos, objetivos e tratamentos formais bastante diversos, convergem ao entender a fotografia como articuladora de um encontro com o outro. Mais que isso, a fotografia e o ato fotográfico se apresentam como potência relacional – tanto de ação quanto de discurso sobre esse encontro.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia da imagem, fotografia, devir-animal.

Em 1826, Joseph Nièpce chegava ao que a história determinou como a primeira fotografia. Em uma câmara escura e com uma exposição de algumas horas ele conseguiu fixar a imagem da vista da janela de um quarto em uma placa de estanho embebido em líquido fotossensível. Paralelamente, Louis Daguerre fazia experiências com máquinas ópticas e pesquisas para fixação das imagens em suportes físicos. Ambos acabariam se associando. Estava inventada a fotografia.

Em 1895, em Paris, os irmãos Lumière faziam a primeira exibição pública de seu novo invento, o cinematógrafo: imagens em movimento de cidadãos e de cenas comuns no cotidiano parisiense. Surgia o cinema, que, ao contrário da previsão de seus inventores, difundiu-se rapidamente por todo o mundo¹.

Em 1898, partia a famosa expedição ao Estreito de Torres comandada por Alfred Haddon, junto de cientistas como W.H.Rivers. Dentre os objetos científicos de pesquisa daquela empreitada multidisciplinar estavam a câmara fotográfica e o cinematógrafo.

Alguns anos depois, já no século XX, em 1922, surgiam duas produções fundamentais. Com *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Bronislaw Malinowski produz o livro que marcaria a moderna antropologia, em que institui a observação participante como metodologia etnográfica. Com *Nanook do Norte*, Robert Flaherty produz o que para muitos é considerado o primeiro documentário estruturado do cinema, inaugurando o gênero e lançando a base para vários desenvolvimentos posteriores da linguagem.

Nesse período de aproximadamente um século, o ocidente experienciava, assim, a era da reprodutibilidade técnica das imagens (BENJAMIN 1996a). A percepção e a construção da realidade sofriam profundas modificações em um mundo que tornara-se fragmentado e veloz, marcado pela presença progressiva de máquinas e dos grandes meios de produção e difusão daquelas imagens. Esse processo chegaria ao extremo com a experiência de duas grandes guerras em escala e poder nunca antes vistos. Surgiam as vanguardas artísticas, como o Cubismo e o Surrealismo, no início do século XX, que fariam de toda essa experiência matéria para criação. Também a ciência é profundamente marcada pelas novas linguagens e ferramentas, ainda que ao longo do século sua utilização

¹ Essa expansão foi tão rápida que no Brasil, por exemplo, entre 1896 e 1898, já aconteciam as primeiras exposições cinematográficas e filmagens no Rio de Janeiro, realizadas pelos irmãos italianos Paschoal e Afonso Segreto.

como tecnologia científica haveria de passar por polêmicas e debates acalorados².

Nesse período surgem, assim, dois campos derivados em grande medida do empreendimento racionalista de domínio da realidade e da humanidade: nasce a *antropologia* enquanto disciplina e a *linguagem das imagens técnicas* como ferramenta objetiva de captura dessa realidade e daqueles que dela participam.

A investigação científica propicia à empresa civilizadora dos Estados-nações europeus a certeza da existência de uma medida racional que explica a diversidade racial e cultural do mundo, a qual a expansão colonial explora, e mesmo justifica a legitimidade dessas formas de ação. O cinema e a fotografia garantem a esse mesmo movimento civilizador um caráter de objetividade ao materializar corpos e hábitos que se tornam assim passíveis de catalogação e classificação (Barbosa e Teodoro Da Cunha 2006: 13).

Como campos ainda em consolidação, os primeiros anos são marcados por discussões e experimentações de métodos, abordagens, linguagem e objetivo. Contudo, tanto o trabalho de campo quanto as imagens técnicas passam a relatar um mundo diverso daquele ocidental. Nesse sentido, as obras de Flaherty e Malinowski são emblemáticas, pois, como aponta Novaes, as coincidências não se dão apenas pelas datas de lançamento das obras, mas em método e objetivo de construção do discurso sobre o outro:

Os dois autores investem na tentativa de reconstrução da sociedade como totalidade articulada e integrada, dotada de sentido próprio. Para ambos, a história deveria emergir do próprio material de pesquisa e o importante era captar o chamado ponto de vista do nativo (Novaes 2005: 109).

Há de se lembrar ainda que a publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental* apresenta uma significativa produção fotográfica que ganha na obra um papel que vai além da mera ilustração. Ainda que as fotografias sejam apresentadas como apêndice, a maneira como a obra se constrói estabelece um jogo complexo de estruturação na relação e referências constantes entre texto-imagem, imagem-texto³.

2 Há de se notar, como aponta Clifford, que exatamente entre as décadas de 1920 e 1930 a etnografia e o surrealismo tem um contato singular e profícuo, que parte justamente de uma “orientação ou atitude em relação à ordem cultural”, baseada na fragmentação e justaposição de valores culturais como problema e circunstâncias contemporâneos. Esse encontro irá gerar questões fundamentais e que dissolvem fronteiras rígidas entre ciência e arte e os modos de apreensão/representação do real. “Diferentemente do exotismo do século XIX, que partia de uma ordem cultural mais ou menos confiante em busca de um frisson temporário, de uma experiência circunscrita do bizarro, o surrealismo moderno e a etnografia partiam de uma realidade profundamente questionada. Os outros agora apareciam como alternativas humanas sérias; o moderno relativismo cultural tornou-se possível. (...) As sociedades ‘primitivas’ do planeta estavam cada vez mais disponíveis como fontes estéticas, cosmológicas (...)” (CLIFFORD 2011: 124)

3 Sobre o papel da fotografia em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, ver: SAMAIN 1995.

Nos primeiros anos de desenvolvimento da técnica fotográfica a necessidade de grande tempo de exposição para sensibilização do suporte fotográfico tornava difícil registrar pessoas. Mas, já por volta de 1840, havia sido criada toda a aparelhagem que permitia (não sem algum sofrimento físico) a pose prolongada do sujeito diante da câmera, o qual começava, assim, a viver a estranha experiência de se ver tornar-se objeto (Barthes 1984: 26).

O Renascimento havia criado o indivíduo e o retrato pintado já começara sua objetivação (Le Breton 2011), mas a fotografia complexificava esse processo e tomava definitivamente o retrato como seu território de ação⁴. O índice de real capturado e fixado em um suporte físico é o traço que inquestionavelmente dá testemunho da existência de um corpo e de um rosto, que representam a existência de um indivíduo. Para Barthes há um poder da fotografia inevitavelmente associado à morte, porque ela reproduz infinitamente, “ela repete mecanicamente o que nunca mais poderá se repetir” (Barthes 1984: 13). Portanto, o indivíduo ocidental (ou que a ciência quer tornar ocidentalizável) começa a se relacionar com essa espécie de “particular absoluto”, a representação de um instante inimitável, fragmentado para sempre da experiência do tempo.

Além dos retratos pessoais, em pouco tempo são produzidas as fotografias de famílias (imagens geralmente construídas a partir da pose do grupo familiar disposto em um cômodo ou em um cenário característico do lar burguês), e começa a ser formado todo o vocabulário de poses, situações e ambientações a serem registrados⁵. Um misto de memória, culto, fetiche, curiosidade, preocupações estéticas e cientificismo perpassa essas imagens que agora podem ser capturadas do mundo real, retiradas do fluxo do tempo e transformadas em pequenas relíquias.

E não irá demorar para que a fotografia comece a ser utilizada para registrar o *outro*, também presente nas cidades. Assim, bem como a Antropologia começava a proceder frente aos povos distantes, verdadeiras tipologias e classificações eram criadas a partir da fotografia e de outras práticas para documentar, registrar e catalogar o criminoso, o louco, e toda sorte de indivíduos desajustados à sociedade européia. Com André Bertillon, enfim, a criminalística cria os primeiros sistemas de identificação: à imagem que fixava o indivíduo de frente e de perfil, era anexada uma série de dados antropomórficos, como a

4 Como aponta Benjamin (Benjamin 1996b: 97), mais que os pintores paisagistas, o advento da fotografia afetou diretamente os retratistas. Após duas décadas de sua invenção, quase todos os pintores de retratos em miniaturas transformaram-se em fotógrafos.

5 Como observa Benjamin, esta linguagem simbólica é criada no momento em que a “nova técnica” e a “ascensão burguesa” travam conhecimento uma da outra: “Essas imagens nasceram num espaço em que cada cliente via no fotógrafo, antes de tudo, um técnico da nova escola, e em que cada fotógrafo via no cliente o membro de uma classe ascendente, dotado de uma aura que se refugiava até nas dobras da sobrecasaca ou da gravata *lavalliere*” (Benjamin 1996b: 99).

medida do crânio e da face. Tudo isso em um cenário cientificamente neutro e frio (Senra 2009).

Portanto, como aponta Senra, cria-se de início uma distinção de representação imagética na metrópole. De um lado, nas fotografias de famílias e de indivíduos burgueses, ocorre um trabalho de encenação e ambientação, rico em detalhes, que além de representar o poder liga essas imagens a uma espécie de sentimentalidade burguesa - o aconchego do lar, a riqueza e a pompa dos detalhes, o poder patriarcal. Por outro lado, a imagem que irá se fazer do outro, do desajustado social, é construída através da “nudez social” (Senra 2009: 132), da busca pelo domínio da diferença, em um tratamento objetivo de catalogação e análises comparativas - mensuração do crânio, rostos cortados do corpo e retirados de qualquer contexto, colocados sobre um fundo neutro.

O outro-primitivo, por sua vez, será tratado da mesma forma científica, contudo, se faz necessária a ambientação⁶: é preciso fazer ver a floresta, as montanhas, as tribos, os deuses cultuados, suas vestimentas, enfim, detalhar a diferença⁷. Como ressalta Clifford (Clifford 2011: 18), as imagens tornam-se ainda um artifício importante para o discurso científico e ajudam a constituir a autoridade etnográfica: o texto é escrito sob a perspectiva de quem esteve lá, a fotografia é um testemunho inequívoco dessa presença.

Mas, independentemente dos contrastes de conteúdo e forma, o retrato opera na Europa do século XIX e primeiros anos do século XX um movimento importante na representação e autorrepresentação do ser humano. Como aponta Barthes, na foto-retrato há o cruzamento e a interferência de quatro imaginários distintos: “aquele que eu me julgo, aquele que eu gostaria que me julgassem, aquele que o fotógrafo me julga e aquele de que ele se serve para exibir sua arte” (Barthes 1984: 27).

Contudo, ainda que a fotografia guarde em si a complexidade desse “campo cerrado de forças” (Barthes 1984), ao mesmo tempo torna-se dispositivo para produção de uma identidade e em poucos anos o rosto e as digitais tornam-se os indícios da individualidade. Individualidade que está mais perto de um mapeamento e de uma tipologia de variações. Essa individualidade-não-particular tem na face sua configuração máxima - como apontam Deleuze e Guattari ela é a materialização da grade moderna historicamente construída.

6 Seguindo, nesse sentido, a tradição dos pintores e paisagistas à época das empreitadas europeias do além-mar no século XV, como, por exemplo, Eckhout e Debret (Barbosa e Teodoro da Cunha 2006: 10-11).

7 É notório que muitas das fotografias de E.S. Curtis eram realizadas a partir de interferências do fotógrafo, que chegava a recriar cenários e vestimentas no processo de documentação das diferentes etnias norte-americanas, em nome de um resgate de tradição perdida, entre os últimos anos do século XIX e as primeiras décadas do século XX.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari argumentam que a *pragmática* é uma política da língua (Deleuze e Guattari 1995: 22). Assim, diferentemente do que quer uma *lingüística paradigmática*, destituída da análise do campo social e abstrata, a unidade elementar da linguagem para os autores seria a *palavra de ordem*⁹. Mais que comunicação ou informação a linguagem seria a transmissão de tais palavras.

As palavras de ordem não remetem, então, somente aos comandos, mas a todos os atos que estão ligados aos enunciados por uma ‘obrigação social’. Não existe enunciado que não apresente esse vínculo, direta ou indiretamente. Uma pergunta, uma promessa, são palavras de ordem. A linguagem só pode ser definida pelo conjunto das palavras de ordem, pressupostos implícitos ou atos de fala que percorrem uma língua em um dado momento (Deleuze e Guattari 1995: 16).

Para os autores, essa relação existente entre o enunciado e o ato não é de identidade, mas de redundância. “A palavra de ordem é, em si mesma, redundância do ato e do enunciado” (Deleuze e Guattari 1995: 16). Se outros esquemas semióticos entendem a *redundância* como elemento necessário, mas limitativo, da comunicação máxima da informação, para Deleuze e Guattari, ela é o elemento primeiro da linguagem. Ao subordinar a informação e a comunicação à *redundância*, essa análise consequentemente conduz a enunciação individual ou o sujeito de enunciação a um grau mínimo de autonomia - a enunciação tem caráter social, e se constrói a partir de *palavras de ordem*, que se referenciam, por sua vez, a outras *palavras de ordem*, em um movimento sem fim. E essa relação entre enunciado e ato, que é imanente e redundante, confere à linguagem esse poder de *agenciamento*.

Essa redundância, por sua vez, pode se dar de duas formas: pela *frequência* e pela *ressonância*. A primeira relaciona-se à *significância* da informação, e a segunda, à *subjetividade* da comunicação. Contudo, são *significâncias* e *subjetivações* que dependem da dinâmica da linguagem em um *campo social*. E, justamente, esse agenciamento que funda a linguagem é um *agenciamento coletivo*. Dessa forma, a individuação do enunciado só ocorre quando o agenciamento coletivo e impessoal o exige.

Em sua *Introdução à Obra de Marcel Mauss*, Lévi-Strauss explica a importância

8 Nesta seção faço um exercício de aproximação a algumas ideias trabalhadas por Deleuze e Guattari que podem servir como ferramenta analítica neste trabalho.

9 Para Deleuze e Guattari, o fato de a semiótica significante ser apenas um dentre outros regimes de signos possíveis relativiza sua importância e ao mesmo tempo destaca o campo das ações. “Se denominamos semiologia a semiótica significante, a primeira é tão somente um regime de signos dentre outros, e não o mais importante. Por isso a necessidade de voltar a uma pragmática, na qual a linguagem nunca possui universalidade em si mesma, nem formalização suficiente, nem semiologia ou metalinguagem gerais” (Deleuze e Guattari 1995: 50).

da concepção da lingüística estruturalista ao localizar o inconsciente como mediador entre mim e outrem. “O problema etnológico é (...) em última análise, um problema de comunicação” (Lévi-Strauss 2003: 29). Assim, Mauss e toda uma tradição antropológica que surgirá a partir de então, equacionam de maneira muito específica o inconsciente e o coletivo: “Na realidade, não se trata de traduzir em símbolos um dado extrínseco, mas de reduzir à sua natureza de sistema simbólico coisas que só escapam a ele para se incomunicabilizar. Como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado” (Lévi-Strauss 2003:29). Da mesma forma, Deleuze e Guattari irão ressaltar que a linguagem institui o *regime significante*. Ou seja, sob essa semiótica¹⁰ que se constitui de signos que remetem a outros signos, há um centro no qual tais signos e todas as interpretações (máquinas de trazer novos significados) giram em círculo: o *significante*. E no Ocidente, esse significante, em torno do qual toda a cadeia da linguagem gira, encontra sua condensação máxima na *rostidade*: “Não somente a linguagem é sempre acompanhada por traços de rostidade, como o rosto cristaliza o conjunto das redundâncias, emite e recebe, libera e recaptura os signos significantes” (Deleuze e Guattari 1995: 66).

Se os dois eixos da *redundância* são a *significação* e *subjetivação*, o ocidente fabrica o rosto como o dispositivo desse cruzamento. Essa fabricação tem data de origem, é Cristo, o ano zero, é o Santo Sudário, o rosto do homem branco ocidental e seus dois buracos dos olhos.

Assim, *agenciamentos de poder determinados* tem a necessidade de um rosto. O que acontece nesse jogo duplo entre *significante* e *subjetividade* é o fim da polivocalidade do corpo, para o surgimento de uma *sobre-codificação* em rosto. O rosto torna-se, assim, a metáfora ideal, pois apresenta o projeto moderno condensado em um mapa. Ele constitui e é constituído por uma espécie de educação, de disciplina de códigos e apreensões do mundo e do ser humano a partir do recorte. É uma semiótica que tenta se proteger contra qualquer elemento que lhe é exterior, fazendo com que as expressões estejam sempre sob um mesmo grau de traduzibilidade. É dessa maneira que os primeiros desvios são justamente os raciais – o negro, o amarelo, que devem ser “cristianizados”. Como apontam os autores, a pretensão do racismo não é exclusão ou reconhecimento de uma alteridade; seu movimento é o de produzir “ondas excêntricas e retardadas” que tentam englobar e catalogar as variações de desvios em relação ao homem branco (Deleuze e Guattari 1996).

O rosto é, enfim, *close* desde seu nascimento, é superfície, não volume. E nesse sentido, é desprendimento do corpo. O rosto não é a cabeça; na realidade, Deleuze e

¹⁰ Como destacam Deleuze e Guattari, qualquer formalização de uma expressão – principalmente lingüística – é um regime de signos. E um regime de signos constitui uma semiótica (Deleuze e Guattari 1995: 61).

Guattari o consideram como processo: é uma individuação controlada, que pode tomar para si todas as partes do corpo. Objetos podem ser rostificados.

O lugar da polivocalidade, ou antes, de uma semiótica polívoca, é o corpo. Nesse mesmo caminho, David Le Breton aponta que o último corpo ocidental é anterior à modernidade, é o corpo carnavalesco medieval, que ainda não se lançara ao projeto de conhecimento renascentista. Esse corpo, bem como aqueles das chamadas sociedades tradicionais, está, assim, inserido em uma concepção holista, é um *continuum*, compartilha de substância com as outras coisas do mundo. Um corpo sempre provisório e transcendente, que não cabe em si, que se liga à coletividade.

E com o Renascimento inicia-se o projeto moderno que irá substituir a coletividade pela individualidade¹¹. Como dirá Le Breton, no século XV a pintura faz do retrato individual uma celebração pessoal que séculos mais tarde irá culminar na fotografia e nos documentos de identidade, “adornados” por uma foto. O homem separado da natureza, o rosto como invenção social:

A individuação pelo corpo se afinando aqui pela individuação pelo rosto: para compreender esse dado é preciso recordar que o rosto é a parte do corpo mais individualizada, a mais singularizada. O rosto é a cifra da pessoa. Donde seu uso social em uma sociedade na qual o indivíduo começa lentamente a se afirmar (Le Breton 2011: 65).

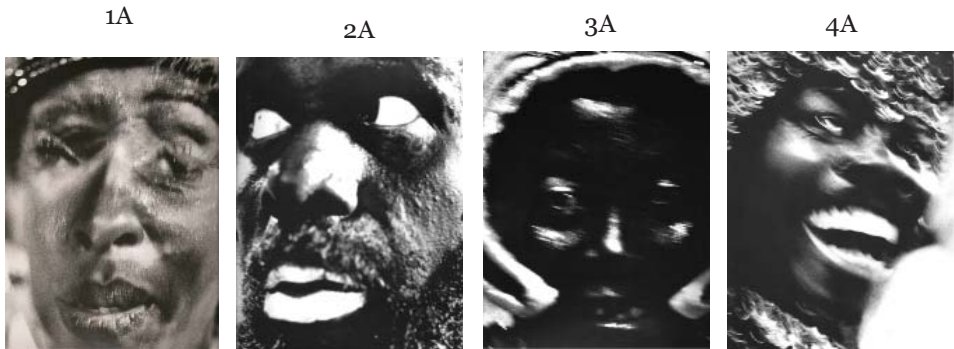
Mas, se a princípio as imagens técnicas instauram um movimento ideal para a fabricação dessa *rostidade* unívoca, elas mesmas parecem guardar em si a subversão desse empreendimento. Para o filósofo e estudioso da história da arte Nelson Brissac, ao congelar o rosto e tirá-lo do fluxo do real, a fotografia constrói-se no sentido de transcendência. O *close*, o recorte, o fragmento, que ampliam e destacam esse rosto, fixam-no e conferem uma potencialidade à matéria que até então não era possível em uma realidade espacial. Assim, ao se transformar nesse ícone que Deleuze e Guattari apontam como redutor, sufocante, o rosto, ao ser fotografado, também se transforma e torna-se ele próprio detentor de uma potencialidade epifânica.

São também Deleuze e Guattari que argumentam que a desrostização é a possibilidade que o ocidente tem para resistir ao regime da univocalidade *significante-subjetivação*. E, o mais importante, os autores não estão propondo uma volta ao corpo-primitivo ideal, não se trata de tentar se passar por *outro*: “Jamais poderemos refazer em nós uma cabeça e um corpo primitivos, uma cabeça humana, espiritual e sem rosto” (Deleuze e Guattari 1996: 54) - essa desrostização deve se dar pelo próprio rosto.

¹¹ Le Breton aponta que este é um movimento que se dá primeiramente na aristocracia; as camadas populares por muito tempo ainda se mantêm inseridas nesse contexto coletivo.

TRÊS EXPERIÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS

A seguir serão analisados três trabalhos fotográficos que se inserem nessa problematização da *rostidade* e da criação e representação da individuação na imagem: *Antropologia da Face Gloriosa* (1997), de Arthur Omar, *Marcados* (2009), de Claudia Andujar e uma série fotográfica que produzi com os carroceiros do extremo leste de Belo Horizonte, entre 2011 e 2012.



1A, 2A, 3A, 4A: *Antropologia da Face Gloriosa*, de Arthur Omar. São Paulo: Cosac Naify, 1997.



1B, 2B, 3B, 4B: *Marcados*, de Claudia Andujar. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

1C



2C



3C



4C



1C, 2C, 3C, 4C, Nian Pissolati - Carroceiros. Belo Horizonte, 2012.

VIOLÊNCIA ESTÉTICA

Formado em Antropologia, Arthur Omar desenvolve seu trabalho principalmente no campo artístico, mais especificamente nas artes plásticas, fotografia, cinema e vídeo. Na biografia disponível em seu *site*¹², apresenta-se enquanto autor que transita entre campos variados.

A busca de Omar se dá no sentido de produzir uma “nova iconografia da realidade brasileira”. Assim, seu trabalho artístico-antropológico se desenvolve em meio a uma pesquisa intensa e experimental com a própria linguagem da imagem, com os meios e suportes técnicos. Seus trabalhos são reconhecidos por explorarem e multiplicarem tais linguagens, agindo em seus limites. O “êxtase estético” e a “violência sensorial” são

¹² Disponível em <<http://www.arthuomar.com.br/bio.html>>. Acessado em agosto de 2012.

temas recorrentes em sua obra e funcionam também como operadores conceituais. Para o autor, a estética é fonte e meio para pesquisa antropológica.

No livro *Antropologia da Face Gloriosa*, derivado de exposições realizadas nos anos 80 e 90, o autor apresenta 161 fotografias de rostos produzidas ao longo de 25 anos no carnaval carioca. A obra abre uma série de possibilidades e abstrações sobre o carnaval e sobre os brasileiros, a partir do *fragmento* enquanto *obra criativa* – aberta e incompleta - e *objeto* - rostos tirados de contextos e reenquadrados em um minucioso e aprofundado processo fotográfico.

IMAGEM-POLÍTICA

Claudia Andujar tem uma biografia extensa e complexa¹³. Inicialmente seu interesse maior foi a pintura, mas logo que chegou ao Brasil começou a fazer viagens pelo interior e por outros países da América do Sul, passando a ver a fotografia como possibilidade de encontro e diálogo com o outro:

Sim, essa viagens, bem como as fotos, refletiam meu interesse pela diversidade. Eu não tinha trabalhado na imprensa até então, e, assim, em vez de possuir caráter documental ou fotojornalístico, as imagens registravam sobretudo meu processo pessoal no conhecimento de outros povos: o aspecto humano; e também uma busca de mim mesma (Andujar 2005: 106).

A busca pelo encontro com outrem e consigo mesma irá marcar toda a sua obra, ganhando força e problemática específica na série de fotos que produz com os Yanomami nos anos 1970 e 1980¹⁴. Seu contato com essa etnia – que começa pela fotografia – se transforma em uma intensa luta política que irá culminar na criação da *Comissão pela Criação do Parque Yanomami – CCPY*¹⁵, notadamente voltada para a luta pelos direitos desse povo.

A série fotográfica que mais tarde iria compor o livro *Marcados* tem origem em um contexto político específico. Em meados da década de 1970, o Milagre Brasileiro e

13 Nascida na Hungria (1931), Andujar mudou-se para os Estados Unidos aos 15 anos, para viver com um tio, depois de a família paterna ser assassinada nos campos de concentração nazistas. Em 1955, sua mãe, que havia emigrado para o Brasil, a convidou para uma visita. Desde então, passou a morar no país, ganhando, nos anos 70, a nacionalidade brasileira (Andujar 2005: 103).

14 Em entrevista concedida em 2010, Andujar estima que tenha produzido, no mínimo, 30 mil fotografias com os Yanomami (Boni 2010: 265).

15 Andujar foi uma das fundadoras da CCPY e foi sua coordenadora de 1979 a 2000 (Andujar 2005: 120-121).

o discurso do progresso prometiam transformar a Amazônia e o norte do país, dando início ao desastroso processo de abertura de estradas na região. Junto com elas vieram os brancos e a garimpagem em território Yanomami. Uma série de doenças começava, assim, a dizimar os índios¹⁶. Nesse contexto, a fotógrafa, junto de dois médicos, Rubens Brando e Francisco Pascaluchio, iniciaram um trabalho de assistência àquele povo. Além da vacinação e do acompanhamento médico, o grupo realizava o registro desses índios, que eram fotografados e tinham suas imagens anexadas a uma ficha com informações como idade, nome e estado de saúde. Esse trabalho posteriormente se tornou o *Relatório Yanomami 1982 – Situação de contato e saúde*, documento exaustivo que foi inserido à luta pela demarcação da Terra Indígena Yanomami, conquistada no início da década de 90. Quase trinta anos depois da produção dessas imagens, em 2008, as fotografias ganharam novas significações quando transpostas para uma exposição e, posteriormente, para um livro ambos homônimos: *Marcados*¹⁷.

IMAGEM - IDENTIDADE

Entre 2011 e 2012 desenvolvi uma série de ensaios fotográficos com carroceiros da região leste de Belo Horizonte, durante minha pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, na UFMG. Meu contato com os carroceiros iniciou-se em 2010, no bairro São Geraldo, em Belo Horizonte, quando coordenei uma oficina de fotografia e artes gráficas na região. Meu interesse de relacionamento e pesquisa se deu, a princípio, devido à complexa relação que eu percebia entre o grupo e a cidade – o ofício, historicamente presente em Belo Horizonte, ainda que inserido numa lógica urbana¹⁸, ocupa um lugar cada vez mais marginalizado. Estima-se que há hoje cerca de 14 mil carroceiros em atividade na cidade. Naturalmente, meu convívio e conversa com o grupo me conduziu para uma problemática específica, qual seja, a relação entre homem e animal, que perpassa toda a experiência urbana do carroceiro, bem como suas relações dentro e fora do grupo.

Minha pesquisa se utiliza da fotografia como método de relacionamento e como ferramenta de registro e apreensão desse encontro. Assim, desde os primeiros contatos, minha relação com os carroceiros se deu também a partir da produção de imagens. E não demorou

16 A fotógrafa faz um relato detalhado da situação vivida nesse período (Andujar 2009: 144).

17 Esse livro é composto também por uma análise crítica das fotografias, realizada pela pesquisadora Stella Senra. Ao longo do artigo retomo algumas de suas proposições.

18 Segundo dados da Escola de Veterinária da UFMG, em 2004, os carroceiros foram responsáveis pelo transporte e destino de 68% das 2 mil toneladas de entulhos gerados diariamente na construção civil (Rezende 2004).

muito para que a minha presença com a câmera, retratando o dia-a-dia dessas pessoas, funcionasse muitas vezes como articuladora de situações e problematizações. Assim, se em um primeiro momento minha autonomia sobre a produção das fotografias era mais ou menos estável, rapidamente essa condição foi modificada, de modo que foram criadas situações em que as linhas de proposição inverteram-se e fui conduzido pelos carroceiros e seus próprios interesses. A direção que considero mais significativa foi a demanda de produção de um tipo de imagem específica em que os homens aparecem junto a seus animais. A finalidade dessas fotografias é servir como ferramentas de auxílio para resgate de animais perdidos ou roubados, situação muito comum na rotina desses trabalhadores. Criamos, assim, imagens em que a aliança homem-cavalo materializava-se no papel fotográfico, que a partir de então os homens começaram a carregar na carteira.

Essa série é composta por 20 fotografias que realizei entre 2011 e 2012. Até o momento, já produzi mais de 2.500 imagens em que tento abranger diferentes aspectos da realidade do carroceiro em Belo Horizonte. Contudo, considero que essa pequena série que fui convocado por eles a realizar é significativa para discutir não só a problemática de sua condição, mas também porque insere-se na discussão que o texto vem desenvolvendo.

TEMPORALIDADES E INTENÇÕES FOTOGRÁFICAS

É evidente as diferenças de objeto, metodologia, tratamento e discurso nesses trabalhos. O primeiro contraste se refere aos próprios sujeitos fotografados. Omar vai de encontro ao folião carnavalesco carioca, indivíduo deslocado de sua posição cotidiana, imerso nessa massa de corpos (experiência coletiva próxima a do carnaval medieval, descrito por Le Breton), descolado do tempo ordinário. É um sujeito ritualístico, cuja transcendência que carrega no próprio corpo é condensada por Omar em fotografias que enquadram exclusivamente o rosto. Andujar se relaciona com o *outro* clássico da antropologia, o índio, em um momento crítico, em que o contato com os brancos causava uma série de problemas aos Yanomami. Em um primeiro momento, a fotografia é um registro documental e funcional realizado entre as décadas de 1970 e 1980, em uma tentativa de fazer existir essas pessoas e mantê-las vivas, em contraposição à postura do Estado que ora os ignorava, ora promovia um encontro desastroso e precário. Enfim, os carroceiros que fotografo compartilham uma experiência muito particular em que o vínculo com o animal perpassa várias dimensões de sua vida, de suas redes de relação e ações. Essa aliança projeta um outro corpo na cidade, que assume um ritmo e uma presença diversos dos do corpo urbano, costumeiramente individualizado e mecanizado.

Apesar da diversidade, há entre as obras uma semelhança fundamental para construção de seus discursos. Os trabalhos são desenvolvidos a partir de uma grande

distância – temporal ou de intenção – em relação ao momento de produção das fotografias¹⁹. Cada empreendimento fotográfico, a princípio, não foi produzido para a sua posterior objetivação nos referidos livros, exposições e publicações. Como já ressaltado, Andujar tinha uma preocupação política e pragmática de produção de um material de registro. Por sua vez, Omar parte de uma prática e de uma obsessão pela fotografia e pelo êxtase. Ao longo de vários anos, o fotógrafo cria esse acervo enorme de rostos carnavalescos, sem um motivo prático, sem um objetivo final. Até então, ele nem sequer tinha positivado suas fotografias, que eram guardadas enquanto negativos (Omar 2003).

O reencontro de Omar e Andujar com suas obras, após tantos anos, irá desencadear um discurso sobre esse encontro passado que produz no presente novas significações. A complexidade do encontro e várias facetas dessa empreitada, até então submersas, surgem como uma nova possibilidade de fazer falar essas imagens. Nesse sentido, se ambos os fotógrafos passam a fazer um trabalho de reconstituição de memória, ao deslocar as imagens de seu contexto inicial e transformá-las em novas obras, eles propõem uma nova maneira de estar diante do outro. Movimento antropológico interessante, na medida em que o primeiro encontro se transforma conforme a própria narrativa e de acordo com o tempo. Assim, o antropólogo vê o outro ao longo de sua própria história biográfica, o que faz com que a interação inicial – por si só transformadora – seja transformada quando acessada novamente, ao longo dos percursos individuais de cada autor. Como a própria Andujar irá aludir, essa é uma experiência próxima à do *bricoleur* (Lévi-Strauss 1989):

Meu trabalho ainda não encontrou sua forma definitiva, que creio que não existe. Como os mitos, adapta-se, incorpora novas imagens e toma novas formas, passa pela transcodificação (das imagens) para se atualizar, em uma bricolagem virtual infinita (Andujar 2005: 169).

Portanto, essas fotografias se transformam quando inseridas no contexto expositivo e enquanto livro fotográfico, e dessa maneira, o que seria um documento detalhado de registro dos Yanomami e um arquivo-fetiche de imagens do carnaval, ganha novas dimensões antropológicas e artísticas.

No caso das fotografias produzidas junto aos carroceiros, ainda que a distância temporal seja mínima, o deslocamento se dá no próprio ato de constituí-las enquanto

19 Refiro-me às exposições e à publicação dos livros, no caso de Omar e Andujar. As obras dos dois fotógrafos foram concebidas aproximadamente 25 anos após a produção das imagens. As fotografias de Andujar foram realizadas entre 1981 e 1983, e a exposição *Marcados* foi exibida pela primeira vez em 2006. A primeira edição do livro *Marcados* é de 2009. As fotografias de Omar foram realizadas ao longo de 25 anos, a partir da década de 70. A primeira exposição de *Antropologia da Face Gloriosa* data da década de 80, e a segunda de 1994, mas a exposição na 28ª *Bienal de São Paulo* e seu posterior desmembramento para reflexões formatadas em livro se deram entre 1997 e 1998. O livro *Antropologia da Face Gloriosa* foi impresso em 1997, já *O Zen e a arte gloriosa da fotografia*, livro em que analisa mais demoradamente esse trabalho, é de 2003.

série fotográfica, já que a intenção primeira das imagens foi a de servir como uma espécie de documento, ou antes, como uma ferramenta que facilite a busca de seus animais perdidos ou roubados. Assim como em *Marcados*, de Andujar, as fotografias foram construídas, portanto, com um objetivo específico.

O que as torna mais significativas, ao meu ver, é que a maiorias dessas fotografias foi realizada em um momento em que a prefeitura e a UFMG²⁰ realizavam a *marcação* dos animais e o *cadastro* municipal de alguns carroceiros ainda não registrados. Portanto, a princípio, os documentos de comprovação e identificação dos animais e dos carroceiros estavam já sendo feitos. Mas, significativamente, minha presença com a câmera desencadeou a construção de uma autorrepresentação não oficial.

Assim, de alguma maneira, tais fotografias guardam uma diferença metodológica em relação às de Omar e Andujar, por percorrerem um sentido inverso de condução. O encontro, aqui, gerou uma proposição dos próprios carroceiros, que passaram a agenciar a produção de imagens. Portanto, ao reuni-las e classificá-las em uma série e analisá-las como autorrepresentação dos carroceiros, crio também uma distância de seu contexto inicial.

A DURAÇÃO TEMPORAL NA FOTOGRAFIA DO ENCONTRO

A dimensão antropológica dos três trabalhos parece residir naquilo que as imagens deixam transparecer da relação construída com os sujeitos retratados. Os resultados que chegam até o observador são produto desse encontro de subjetividades que se interferem e criam algo novo.

Tanto Andujar quanto Omar reconhecem o encontro e a maneira como ele irá se desenvolver no ato fotográfico enquanto potência em suas imagens. Andujar vê seu próprio processo de formação enquanto fotógrafa diretamente relacionado àquele povo. Omar também vê no ato fotográfico a possibilidade de *afetar e ser afetado*. Ao contrário do *voyerismo* muitas vezes associado ao ofício, para Omar, o ato fotográfico está inserido em um movimento de perspectivas, mais aberto e complexo:

Fotografar não é olhar o mundo através de um buraco de fechadura. Na rua, na praça, no campo aberto, não existem buracos de fechadura; eu quase nunca estou fotografando secretamente. De alguma forma eu estou interagindo, estou interferindo. Na verdade, o fotógrafo é um exibicionista... Fotografar é uma troca, você vê e é visto. Tomar consciência visual de uma coisa é uma forma de sentir-se visto por ela,

20 Em 1997, a Prefeitura de Belo Horizonte, em parceria com a UFMG, criou o Programa Carroceiros, legitimando o ofício no município. O Programa surgiu com a proposta de atuação em três frentes: social, veterinária e técnica.

uma modificação que ocorre no corpo do sujeito por devolução do objeto do olhar que lhe foi enviado (Omar 2003: 13).

Essa observação pode ser lida à luz de Deleuze e Guattari, para quem os *afectos* são devires²¹. O ato fotográfico apreendido por essa perspectiva se constrói na medida em que aqueles que dele participam se afetam. O que Omar busca é mesmo uma forma de ação efêmera advinda desse encontro, lampejos de compartilhamentos entre fotógrafo e fotografado que irão alterar ambos. Antropologia da transformação. Assim, a imagem que será formada depende de ambos, e mais do que isso, a imagem é produto de um devir que se dá a ver na imagem mesma, porque criado no (e pelo) ato fotográfico.

Se a ligação com os sujeitos, no caso de Andujar, é construída ao longo de vinte anos de convivência e trabalho intenso na região, a de Omar se dá em encontros furtivos, no calor de uma festa de carnaval. É um apanhado enorme de rostos anônimos na multidão. Para Omar, essa conexão, essa possibilidade de encontro, não tem a ver com o tempo de relação, mas com a potência do encontro.

A diferença no modo como cada um se relaciona com o tempo pode ser observada na própria estrutura das imagens. As fotos de Andujar são sóbrias, nítidas e cruas. Atrás das pessoas fotografadas, apresenta-se um fundo minimamente detalhado. A floresta, as casas e outras possibilidades de caracterização e ambientação são deixadas de lado. O que as fotografias dão a ver são pessoas donas de rostos complexos e ambíguos, que guardam em si os traços da alteridade²². Muitas vezes, com o olhar diretamente direcionado para a lente, posam para a objetiva. Mesmo quando não há pose construída, ainda assim há relacionamento direto entre corpo e câmera, uma presença e um movimento que se instauram na imagem mesmo quando o corpo não se mostra por inteiro. Ao mesmo tempo, o olho na altura da lente, devolve e questiona o olhar daquele que observa. A câmera é fixa e dura, mas os olhares são mais fortes que essa fixidez. A disparidade de posição inicial entre fotógrafo-fotografado é abalada por esses olhares – às vezes devolvendo a dureza do olhar mecânico, às vezes tímidos, às vezes amedrontados ou fugidios – e por esses corpos, mesmo quando invisíveis, presentes. Ao contrário da pretensa fixidez implícita ao princípio fotográfico, o que se vê é a falha em fixar.

São, por isso, fotografias a princípio silenciosas, que se transformam conforme o tempo que se dedique a sua observação. Para que sejam encontradas, o observador deve

21 Por esse viés, tanto fotógrafo como fotografado são agenciadores de potências, e compõem esse movimento de afetação descrito pelos autores: “A cada relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, que agrupa uma infinidade de partes, corresponde um grau de potência. Às relações que compõem um indivíduo, que o decompõem ou o modificam, correspondem intensidade que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes. Os afectos são devires.” (Deleuze e Guattari 1997: 42)

22 Senra (2009) faz uma análise detalhada e instigante de como se constrói a “ausência de rosto” nesses retratos.

desaprender o olhar maquínico e viciado das imagens em série do mundo contemporâneo e estabelecer um outro contato, de permanência e duração.

Já as fotografias de Omar se realizam no sentido contrário. Parece não haver tempo para a pose e mesmo quando ela ocorre, é produzida em uma velocidade vertiginosa. As pessoas são tomadas de assalto, é a ênfase do instante inimitável (característica primeira da fotografia, como quer Barthes (1984)). O conhecimento que o encontro com o *outro* pode trazer a Omar está localizado em um lugar tal que o olhar puro e a consciência não alcançam:

O êxtase, na teoria da *Antropologia da Face Gloriosa*, é um fio condutor básico. Acredito que todos nós estejamos atravessando estados gloriosos, o tempo todo, em algum lugar secreto do nosso psiquismo. Somos figuras mágicas, míticas. Mesmo na pessoa mais elementar do planeta, o potencial humano de transcendência está lá. Mas quando acontece, é numa velocidade tão vertiginosa que as malhas da consciência não conseguem capturar. Elas são muito largas. Não conseguem apreender a partícula: é um ponto mínimo que atravessa qualquer rede. Um peixe infinitesimal, portanto, impossível de ser pescado. (Omar 2003: 8)

Daí o poder da fotografia, que deixa de ser um simples artifício para se tornar a única possibilidade de encontro neste trabalho. Como Benjamin (1996b), o autor vê na fotografia a possibilidade de revelar aspectos da realidade impossíveis de serem registrados por olhos nus. E tais imagens são marcadas por texturas, borrões, são desfocadas, granuladas. A maioria dos rostos que figuram em suas imagens estão em movimento. O real é explicitamente transfigurado pela lente em ângulos e movimentos diversos, para buscar algo até então invisível.

Já as fotografias que faço com carroceiros e animais parecem ser duplamente marcadas pelo tempo. Há um tempo que se relaciona à pose, para o homem descer de seu animal e se arranjar da maneira que considera mais adequada. A câmera revela um plano aberto, em que os corpos inserem-se no ambiente rotineiro: o chão de terra batida dos *bota-fora* ou de um curral urbano. Todas as imagens são construídas a partir de uma breve interrupção em seu fluxo de trabalho e chamam atenção por sua diferença em relação à dinâmica urbana. Se os carroceiros estão imersos cotidianamente na corrente de carros e sinais de trânsito, as imagens parecem respeitar uma outra temporalidade, que também lhes é própria.

Mas ainda que essa visão panorâmica apresente uma homogeneidade de assunto e de ambientação, o conjunto homem-animal faz mostrar várias possibilidades de interação entre os corpos, que remetem a experiências vividas cotidianamente. E, nesse sentido, as imagens se relacionam com um outro tempo, constituído por diferentes durações desse bloco-corpo. Na fotografia 1C homem e cavalo fundem-se e quase não há traços de distinção. A sombra no chão, nítida e marcante, é indício de um único corpo. O último

resquício de humanidade *unívoca* é um rosto pequeno, envolto pela sombra. Mais do que criar um traço de *rostidade*, a imagem explicita a simbiose que a torna algo distante de um documento de identidade. Se identidade for, não é certo a quem pertence. O corpo-cavalo-homem desmancha essa categorização exata e transcende a catalogação proposta pela municipalidade. Mais do que propriedade de um sobre o outro, a imagem retém o agenciamento duplo de corpos, que tem sua potência e existência nessa articulação.

Na imagem 2C o carroceiro tensiona o bloco quase desfazendo-o, numa luta por certa imponência em cima do animal. É um confronto de corpos, uma luta do corpo humano, fisicamente mais fraco, que tenta subjugar o corpo do animal, que, no entanto, permanece denso e enorme. Ao mesmo tempo essa é a única imagem da série em que homem e cavalo apontam para uma mesma direção, compartilham uma unidade que questiona o observador, e que domina quase que completamente o espaço fotográfico. Esta é, de certo modo, a imagem mais agressiva e mais frágil da série, a que corre mais perigo de ter o bloco-corpo desfeito. Os olhos que miram a lente são fortes e ameaçam se tornar o único índice de relação com o observador. Mas a mesma violência surge também como uma variante da união de corpos que furam a imagem e questionam a separação.

Assim, cada uma das imagens, a seu modo, revela uma espécie de *potência-centauro* latente nessa relação. As fotos apresentam um corpo dinâmico, constituído de duas forças que ora divergem, ora parecem formar um grande amálgama. Mais que essa simples dicotomia, as fotografias deixam transparecer um processo constante de linhas de humanidade e animalidade que se cruzam – remetem a esse devir-animal, anunciado por Deleuze e Guattari, que no dia a dia é vivido em certas situações pelos carroceiros. Ao invés do estabelecimento categórico do registro em documento, as imagens fazem ver a realidade situacional entre dois corpos, que fazem desse encontro possibilidade de ação.

Portanto, a temporalidade da imagem-paisagem, necessária para visualização do corpo-composto por completo, é perpassada por uma tensão que reside nesse “objeto” mesmo e em sua complexidade. A cada novo olhar surge uma nova forma, que não é humana, nem animal, é esse bloco conjunto, que revela um jogo de massas e agenciamentos, um corpo *continuum* em que o rosto já não tem sentido, sendo sua dimensão e força muito reduzidas. Um corpo presente na metrópole, revelado justamente no momento em que os carroceiros e seus animais estão sendo identificados pela municipalidade – o carroceiro com sua carteira-documento; o animal, que tem na pele, a identificação permanentemente marcada por nitrogênio líquido. Como destaca Senra, “(...) a marca sobre o corpo se prestou, ao longo da história, ao controle das populações por um poder dominante. *Ela foi e continua sendo usada todas as vezes que os corpos são objetivados pelo poder.*” (Senra 2009: 128) [grifo nosso]

Se na marcação não há relação, mas identificação e objetivação, surge uma autorrepresentação que opera em outros sentidos, que aponta para variadas durações, alianças e tensões que marcam homem e cavalo (ver Fotografia 3C e 4C).

É de se notar que desde a Revolução Industrial a relação homem-animal foi profundamente alterada, principalmente na metrópole²³. A partir daí, os vários tipos de relacionamentos²⁴ foram gradualmente marginalizados, extintos ou relegados a espaços específicos, quando não a outras temporalidades, tratando certas interações como anacrônicas. Portanto, as imagens produzidas com os carroceiros fazem ver esse corpo marginalizado, que, se observado à luz dos modernos (Latour 1994), é um corpo pré-Revolução Industrial. Por esse ponto de vista, não há mesmo espaço para o rosto nessas imagens, porque elas não operam pela individuação, mas pelo coletivo²⁵.

Pode-se, portanto, resumir a *duração e a presença do rosto* nesses três trabalhos da seguinte maneira:

- *Antropologia da Face Gloriosa* é exclusivamente construída por rostos em planos fechados. A duração do instante inimitável condensado na imagem que, antes de ser um rosto, guarda em si o instante da transcendência de um corpo.

- As fotografias de *Marcados* são construídas por planos um pouco mais abertos, que associam esse rosto ao corpo (que está prestes a ser dilacerado na realidade do encontro entre brancos e Yanomami). A cabeça é reterritorializada ao corpo humano que lhe movimenta e complexifica.

- Se nos dois trabalhos a “subversão da *rostidade*” acontece por um trabalho produzido com o próprio rosto, na série fotográfica com os carroceiros a presença da face perde intensidade (inclusive, em certos momentos, torna-se invisível, sob a sombra de um chapéu). O plano aberto privilegia os corpos, em detrimento do rosto. Assim, sua

23 Em *What is an Animal?*, livro multidisciplinar organizado por Tim Ingold, Richard Tapper aponta que, diferentemente de uma lógica de antropomorfização do animal característica das sociedades pós-Revolução Industrial, há um outro tipo de relação que camponeses e pastores mantêm com animais e que aqui pode ser relacionada aos carroceiros. E, é claro, esse tipo de relação tende a uma marginalização cada vez maior de tais indivíduos: “In a society which offers little experience of what animals are ‘really’ like, they become stylized or idealized humans: hence the role of pets, zoos, and animal toys, the prevalence of animals in children’s stories, and the universal success of both animal cartoons and wildlife documentaries. At the same time animal metaphors of ‘bestiality’ proliferate, focusing particularly on ‘vermin’, but also on factory-farmed livestock, with special emphasis on the pig (...). The animals of the mind remain with us, while real animals have become marginalized. As Berger (...) points out, “the marginalisation of animals is today being followed by the marginalisation and disposal of the only class who, throughout history, has remained familiar with animals and maintained the wisdom which accompanies that familiarity.” He means peasant farmers, but I would add pastoralists” (Tapper 1994: 55)

24 No mesmo livro organizado por Ingold, o artigo de Thomas Sebeok trata a relação ser humano-animal nas perspectivas tanto semiótica como biológica e aponta algumas possíveis interações constituídas em variadas situações culturais e históricas: (a) man as predator; (b) man as prey; (c) man as partner; (d) sport and entertainment; (e) parasitism; (f) conspecificity; (g) insentience; (h) taming; (i) training. (Sebeok 1994: 68 - 71)

25 É significativo que as imagens aqui funcionem como dispositivos que acionam movimento contrário à catalogação e objetivação efetuada pelo poder, e tomam uma dimensão política, que é própria do devir-animal: “Há toda uma política dos devires-animais, como uma política das feitiçarias: esta política se elabora em agenciamentos que não são nem os da família, nem os da religião, nem os do Estado. Eles exprimiriam antes grupos minoritários, ou oprimidos, ou proibidos, ou revoltados, ou sempre na borda das instituições reconhecidas, mais secretos ainda por serem extrínsecos, em suma anômicos. Se o devir-animal toma a forma da Tentação, e de monstros suscitados na imaginação pelo demônio, é por acompanhar-se, em suas origens como em sua empreitada, por uma ruptura com as instituições centrais, estabelecidas ou que buscam se estabelecer.” (Deleuze e Guattari 1997: 30)

potência vem da relação corporal entre ser humano e animal.

O LIMITE DO EU NO OUTRO: MONSTROS

Portanto, tais imagens fotográficas, ao contrário da estática óbvia, revelam movimentos, buscam ação e não estratificação.

De um lado, Omar busca a transcendência, um devir infinitesimal guardado nos seres humanos, possível de ser alcançado pela fotografia (devir transcendente). Para isso, o fotógrafo se vale de diversos recursos. Ele irá interferir nos negativos, nos elementos plásticos e pictóricos das fotos. Irá cortar, reenquadrar, ampliar a imagem, até conseguir achar o fundamental, o instante da transcendência guardado em um rosto-paisagem. Para isso, ele não irá poupar esse rosto, que muitas vezes torna-se mesmo inumano, (potência anunciada por Deleuze e Guattari), monstruoso, irreconhecível.

Como afirma José Gil:

O que faz do monstro um “atrator” (da imaginação)? O fato de se situar numa fronteira indecisa entre a humanidade e a não-humanidade. Melhor: o nascimento monstruoso mostraria como potencialmente a humanidade do homem, configurada no corpo normal, contém o germe da sua inumanidade... A fronteira para além da qual se desintegra a nossa identidade humana está traçada dentro de nós, e não sabemos onde (Gil 2000: 176).

Para Gil, o monstro é a “desfiguração última do Mesmo no outro” (Gil 2000: 174). É por isso que ao longo da história as diferentes formas com que o outro é retratado tendem ao monstruoso. É o perigoso limite interno da humanidade – não ser animal, nem deus.

Omar, em seu trabalho, encontra na monstruosidade do outro o caminho para a transcendência que é comum aos seres humanos. A monstruosidade guarda aqui a potencialidade de *devir-animal*. Se resta aos seres humanos alcançar a inumanidade para uma *transcendência*, rumo a polivocalidade, parece que é por esse caminho que Omar a constrói: do rosto recortado, interferido, amplificado, em um limite tal de quase perda das feições humanas. Portanto, o monstro não é um perigo latente, mas uma possibilidade transcendentemente humana. Omar inverte a fórmula constatada por Deleuze e Guattari e *corporaliza* o rosto, livrando-o da *rostidade*. Seus rostos fugazes e transfigurados fazem pressentir a coletividade, o não particionado do mundo.

Com Andujar o caminho parece ser o oposto. A busca em suas fotografias é pela humanidade imanente, contra qualquer idealização e anterior à visão do selvagem enquanto sujeito-ritualístico. Daí a sobriedade, o tempo, o rosto na altura do observador,

para mostrar a *diferença* como traço fundador de um compartilhamento de *humanidade*.

E, claro, um ponto latente em *Marcados* é a ambiguidade desse trabalho. Os Yanomami são um povo que guarda em sua cosmologia uma relação complexa e profunda com o *traço*, com o *rastro*. Não só seus nomes não devem ser pronunciados socialmente, como tudo aquilo que diz respeito a uma pessoa deve ser apagado quando da sua morte. Assim, lutar por este direito à humanidade é inseri-lo na grade ocidental, enquadrá-lo na fotografia, com um número de identificação (que substitui o nome) e uma ficha preenchida com uma série de informações. Agir em nome de sua sobrevivência, de seus direitos, é requerer uma delimitação de área exclusiva para seu povo, mesmo sendo este um povo nômade. Assim, as atuações, mesmo quando bem intencionadas, podem estar próximas do paradoxo – a ambiguidade nasce no próprio encontro entre brancos e índios (Senra 2009).

Se as fotografias de Omar apresentam rostos sorridentes, em estados de êxtases, em pura forma ritual, Andujar mostra rostos sérios, que encaram a câmera, ou que se desviam dela. No trabalho da fotógrafa nenhuma imagem é confortável, nenhuma imagem é resolvida. A foto está aberta a esse ciclo de repulsa e convite, que faz aproximar e afastar. Mais que afirmações, as imagens carregam indagações sobre este movimento primeiro da antropologia, o de ir em direção ao outro.

A questão da monstruosidade também está presente no ato fotográfico de Andujar, mas opera por mecanismos igualmente ambíguos. Ela tenta tirar do outro a faceta marcada de monstro, aos moldes do que o Ocidente tradicionalmente faz com a diferença (Gil 2010), e tenta devolver aos índios sua humanidade. Mas faz tudo isso a partir de uma ação, a princípio, desumana: a catalogação de indivíduos por números. Os rostos adquirem uma legenda, um código de identificação, registro de traços. Como a própria fotógrafa afirma, seu trabalho remete diretamente à experiência que teve aos 14 anos na Europa nazista, que nos campos de concentração identificava os judeus por números – os quais perdiam, assim, a condição de humanos, transformando-se em monstros a serem dizimados. Mas, com os Yanomami, as placas numéricas tentam fazer justamente o contrário. Elas querem manter a vida de seres humanos até então desumanizados pelo próprio Estado. São mais de 80 fotografias em série, de rostos numerados, em uma busca de transformação desse monstro em ser humano. Como aponta Senra, essa obra é construída sob a presença e ação do trauma (Senra 2009: 129-132). Portanto, a repetição em série desses rostos faz insurgir o real. A pretensa redundância na sequência de fotos é, antes, um disparador para desvelar a alteridade. Desnudar o monstro, pela repetição, para chegar ao humano.

Se os termos *imanência-transcendência* são dois extremos de uma linha, que parece ser uma chave para compreender as obras de Omar e Andujar, o trabalho com os carroceiros poderia ser um vértice que estaria entre ambos. O triângulo assim formado poderia ser entendido como três possibilidades de complexificação da *rostidade*. Todas

vão ou querem ir de encontro ao *devenir-animal*.

No caso dos carroceiros a criação desse corpo-contínuo se dá nos momentos em que a animalidade-imanente do cavalo e a humanidade-imanente do homem tornam-se outra coisa – é a experiência do *devenir-animal* na metrópole, transcendente e real:

Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de qual realidade se trata? Pois se o *devenir animal* não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. O *devenir* não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio *devenir*, o bloco de *devenir*, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O *devenir* pode e deve ser qualificado como *devenir-animal* sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O *devenir-animal* do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o *devenir-outro* do animal é real sem que esse outro seja real. (Deleuze e Guattari 1997: 18)

Em sua rotina diária, a aliança se dá de diferentes formas e variadas intensidades. A fotografia aqui é a busca desse momento materializado em imagem. O corpo homem-animal (e a prótese carroça) guarda uma série de agências e movimentos possíveis, que surgem de maneiras diversas ao longo da vida. Para que o carroceiro seja carroceiro, ele necessita desse corpo-composto, que se conjuga conforme a situação, a começar pelo próprio deslocamento e presença de ambos na cidade²⁶. Portanto, também aqui há a monstruosidade – metáfora que funciona não para determinar o homem, mas para revelar esse bloco-corpo, contínuo e dinâmico, distante do ideário moderno.

Dessa maneira, se o monstro é um operador conceitual, que serve para sublevar uma humanidade (alteridade polívoca e complexa), parece que os trabalhos fotográficos utilizam-no de maneiras distintas para questionar o lugar do homem²⁷. Assim, a monstruosidade passa a ser *devenir-humano* (que nos trabalhos surge via *inumanidade* polívoca). É ele quem traz, num mundo de imagens gastas, aquilo que escapa a uma modernidade totalizante. O rosto transfigurado, o rosto catalogado e o corpo-composto – todos monstruosos – fazem emergir o humano.

26 Foge à proposta deste artigo detalhar tais momentos. Cito apenas dois, a título de exemplo: Em uma subida, invariavelmente, o homem desce da carroça, e ao lado do animal, grita e corre durante toda a elevação ao seu lado. A força e o impulso necessários para a empreitada só são possíveis nessa circunstância. Outro exemplo é a transformação mútua que acontece em dias de festa, cavalgada e provas de montaria: ouvi relatos e presenciei situações em que a nomeação dos animais era alterada e, junto de seus donos, eles passaram a ter atitudes bem diversas daquela vivida na rotina, sendo o conjunto animal-homem-trabalho transformado em animal-homem-festa.

27 O termo como distinção de gênero aqui é proposital: “ (...) não há *devenir-homem*, porque o homem é a entidade molar por excelência, enquanto que os devires são moleculares. A função de rostidade mostrou-nos de que forma o homem constituía a maioria ou, antes, o padrão que a condicionava: branco, macho, adulto, “razoável”, etc., em suma o europeu médio qualquer, o sujeito de enunciação.” (Deleuze e Guattari 1997: 89)

As fotos de Omar trazem figuras fantásticas, deuses, paisagens, mas isso tudo é do homem, é a busca por uma transcendência que reside nele, produzida por ele, que é ele. Andujar trabalha com estigmas que fazem do ser humano um *outro*-monstro: o índio e o eco do holocausto. Recoloca-os em uma discussão política, artística, antropológica, sendo o próprio livro um dispositivo de acesso à humanidade, por meio de rostos que saltam à máquina, à técnica e a ultrapassam. A fotografia com os carroceiros e seus animais, por sua vez, é a tentativa de imprimir o compartilhamento monstruoso, negado há séculos. Todas essas imagens são construídas *pela fotografia*, que é, assim, instrumento fundamental de operação e de encontro com uma alteridade. Nesse sentido, o artigo termina com um trecho do texto do curador Paulo Herkenhoff, para uma exposição de fotógrafos brasileiros contemporâneos, da qual Andujar participou na década de 90, e na qual certamente Omar poderia estar incluído:

...mesmo possuindo uma história rica, a própria fotografia brasileira permanece sem ser conhecida, como uma fala que foi esmagada por seus fins pragmáticos e pelo antigo *status* das artes tradicionais. O que rege a seleção [da exposição] é, finalmente, a idéia de uma fotografia orientada por um *etos* próprio. (...) Não se deseja aqui uma obra fotográfica simplesmente construída sobre o bom registro das situações do drama social, da violência ou da riqueza visual do país. *Há uma tensão entre a situação do real e a linguagem, que se deixa afetar. Se a linguagem integra o real, também se deixa moldar por ele, numa reação ativa. Assim é que o que seria um modelo fotográfico não é um expropriado pelo fotógrafo. Antes, vive o processo de construção do sujeito no impasse social* (...) (Andujar 2005: 232) [grifo nosso].

- ANDUJAR, Claudia. 2005. *A Vulnerabilidade do Ser*. São Paulo: CosacNaify.
- _____. 2009. *Marcados*. São Paulo: CosacNaify.
- BARBOSA, Andréa. & CUNHA, Edgar Teodoro da E. 2006. *Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BARTHES, Roland. 1984. *A Câmara Clara*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- BENJAMIN, Walter. 1996a. “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”. In: *Walter Benjamin. Magia e Técnica. Arte e Política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 165-196
- _____. 1996b. “Pequena história da fotografia”. In: *Walter Benjamin. Magia e Técnica. Arte e Política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 91-107
- BONI, Paulo César. 2010. “De passado turbulento a ativista com causa”. *Discursos Fotográficos*. 6 (9): 249-273.
- CLIFFORD, James. 2011 “Sobre a autoridade etnográfica”. In: J.R.S. Gonçalves (org.). *A Experiência Etnográfica – Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora URFJ, pp. 17-58
- BRISSAC, Nelson. 2004. “Retratos – o rosto e a paisagem”. In: Nelson Brissac. *Paisagens Urbanas*. São Paulo: SENAC, pp. 54-93
- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. 1995. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. Rio de Janeiro: Editora 34.
- _____. 1996. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Editora 34.
- _____. 1997. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. Rio de Janeiro: Editora 34.
- GIL, José. 2000. “Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro”. In: Tomaz Tadeu da Silva (org.). *Pedagogia dos Monstros – Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 165-184.
- HERKENHOFF, Paulo. 2005. “A espessura da luz – fotografia brasileira contemporânea”. In: Claudia Andujar (org.). *A Vulnerabilidade do Ser*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 228- 237
- INGOLD, Tim. 1999. “Humanidade e animalidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10(28): 39-53.
- _____. 1994. “Introduction”. In: T. Ingold (org.). *What is an Animal?* Londres: Routledge, pp. 1-16.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: 34.

- LE BRETON, David. 2011. *Antropologia do Corpo e Modernidade*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: *Marcel Mauss. Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 11-46.
- _____. 1989. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus.
- NOVAES, Silvia Caiuby. 2005. “O uso da imagem em antropologia”. In: E. Samain (org.). *O Fotográfico*. São Paulo: Editora Hucitec / Editora Senac São Paulo, pp. 107-114
- OMAR, Arthur. 1997. *Antropologia da Face Gloriosa*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2003. *O Zen e a Arte Gloriosa da Fotografia*. São Paulo: Cosac Naify.
- REZENDE, Heloisa H. C. 2004. *Perfil sócio-econômico dos carroceiros de Belo Horizonte entre 1998 e 2003*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado em Veterinária, Escola de Veterinária, UFMG.
- SAMAIN, Etienne. 1995. “Ver’ e ‘Dizer’ na Tradição Etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia”. *Horizontes Antropológicos*, 1(2): 23-60.
- SEBEOK, Thomas A. 1994 “‘Animal’ in biological and semiotic perspective”. In: T. Ingold (org.). *What is an Animal?*. Londres: Routledge, pp. 63-76.
- SENRA, Stella. 2009. “O último círculo”. In: Claudia Andujar. *Marcados*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 126-142.
- TAPPER, Richard L. 1994. “Animality, humanity, morality, society”. In: T. Ingold (org.). *What is an Animal?*. Londres: Routledge, pp. 47-62.

ON THE REPRESENTATION OF THE INDIVIDUAL IN THREE PHOTOGRAPHIC WORKS

ABSTRACT

This paper is part of a larger theme: the representation of the individual in the photography. As the subject is too wide, I would like to briefly resume some aspects of the constitution of the photography as a language in the 19th century and some of its implications on the representation of the subject pictured. From there my aim is to analyze my own photographic work that I have been doing, since 2010, with the horses carters from the East region of Belo Horizonte, through a comparative analysis with two contemporary photographic works – *Antropologia da Face Gloriosa* (1997), by Arthur Omar and *Marcados* (2009), by Claudia Andujar. For this, I use as an analytical tool the concepts of univocal face, polivocal body and becoming-animal discussed by Deleuze and Guattari, that extend to other authors such as David Le Breton and José Gil. Even if these works analyzed depart from very different assumptions, issues, aims and formal treatments, they converge to understand the picture as an articulator of an encounter with the other. More than that, the photography and the photographic act present itself as a relational potency – not only of action, but also of a discourse about this encounter.

KEYWORDS

Anthropology of Image, photography, becoming-animal.

SOBRE O AUTOR

NIAN PISSOLATI LOPES

Nian Pissolati Lopes é mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. Entre 2010 e 2013 realizou pesquisa com os carroceiros do extremo leste de Belo Horizonte, apresentada na dissertação “HOMEMCAVALO – uma etnografia dos carroceiros de Belo Horizonte”. Tem experiência na área de Antropologia da Imagem e do Som.

Contato: nianpl@gmail.com

EDIFÍCIO MASTER: PAREDES, JANELAS E VIDA SOCIAL

ANA LÚCIA MODESTO

RESUMO

O presente trabalho toma como objeto de análise o documentário *Edifício Master*, de Eduardo Coutinho (Brasil, 2002). Mudando o objetivo inicial, que era filmar uma semana na vida de um prédio no bairro carioca de Copacabana, o diretor preencheu o filme com depoimentos dos moradores, que nararam os fatos que julgam importantes em sua vida. Primeiramente, a importância que as histórias de vida de “pessoas comuns” da baixa classe média, em que não há nada de “heroico” ou “fabuloso” sendo contado, exerceram sobre o diretor e públi-

co receptor motivou meu estudo em busca da compreensão desse efeito. Em segundo lugar, há uma reflexão sobre o uso do documentário no levantamento de histórias de vida. Por último, é o próprio método de levantamento de narrativas biográficas que se transforma no foco do trabalho, através de uma pequena reflexão - baseada no estudo do documentário - sobre sua importância na Antropologia, principalmente para os que investigam a vida metropolitana.

PALAVRAS-CHAVE

Edifício Master (o filme), biografia, antropologia urbana.

A primeira imagem foi gravada pela câmera de segurança do prédio. A equipe de produção entra pelo portão. Como, em geral, o espectador¹ está acostumado a ver cenas gravadas por câmeras de segurança em reportagens sobre crimes, há aumento da sensação de que algo anormal acontece no edifício. Isso é coerente com a visão do diretor, que chama a si mesmo e a sua equipe de “invasores”². Ao fundo, escutam-se as conversas entre os membros da equipe. Parte da equipe entra no pequeno elevador. São cinco pessoas e duas câmeras. Uma terceira câmera fica do lado de fora e filma quando a porta do elevador se fecha. Agora o espectador vê imagens dos corredores vazios do prédio. Há uma certa sensação de claustrofobia. Uma voz em *off* anuncia:

Um edifício em Copacabana, a uma esquina da praia. Duzentos e setenta e seis apartamentos conjugados. Doze andares. Vinte e três apartamentos por andar. Uns quinhentos moradores. Três equipes. Alugamos um apartamento por um mês para mostrar a vida do prédio em uma semana.

O título do filme e a apresentação fazem com que o espectador, por causa de sua experiência profissional, relacione o documentário à obra *A Utopia Urbana*, do antropólogo Gilberto Velho (1973), que realizou uma pesquisa em um edifício de Copacabana, de apartamentos conjugados, para saber por que as pessoas abriam mão da oportunidade de “viver numa casa, com jardim e quintal”, para residir em um conjugado de quarenta metros quadrados, aproximadamente. A impressão é a de que o filme é diretamente inspirado na obra de Velho. No entanto, nos comentários, não há nenhuma referência ao livro citado.

Em razão de seu objetivo, Velho conduziu as entrevistas para a questão principal, verificando que há uma estratificação no imaginário do espaço urbano e do grupo de pessoas que ele classifica como “*white collar*”, seguindo a terminologia sociológica americana, ou estrato médio urbano. As entrevistas são feitas para demonstrar que os valores que estão presentes nesse estrato social levam os moradores a escolherem a vida em um bairro considerado então como “o mais moderno”, “aquele em que há mais liberdade”, diversão, comércio e, principalmente, em um endereço que atestaria por si mesmo o *status* social do indivíduo como pertencente à classe média. Apesar das condições precárias de moradia, para os habitantes o bairro é um símbolo de superioridade social, o que compensa qualquer mal-estar físico.

1 Sempre que a palavra espectador for utilizada, ela se refere à autora do texto.

2 Essa palavra é utilizada pelo próprio diretor, nos comentários que acompanham o DVD.

Eduardo Coutinho não faz qualquer menção ao trabalho de Gilberto Velho e explica sua vontade de fazer um filme em um edifício em Copacabana pela possibilidade de fazer uma mudança em relação às obras filmadas por ele até então. Acostumado com o trabalho em comunidades pobres, ele escolheu mudar seu foco para um espaço fechado, um prédio de classe média, que classifica como um estrato social pelo qual os intelectuais sentem “horror”. Foram feitas três semanas de pesquisa, ou seja, entrevistas em que foram selecionados os personagens do filme. Cada um recebeu um cachê de cinquenta reais e as gravações foram feitas em uma semana.

Ao contrário das intenções iniciais, que saíram até gravadas no início do filme, Eduardo Coutinho não gravou a vida do prédio em uma semana. Ele ocupou todo o tempo do documentário com entrevistas dos moradores, vendo nesse material biográfico algo mais interessante do que tinha pensado no início. Embora tenha deixado uma terceira câmera para mostrar a entrada do prédio, imagens da praia e episódios cotidianos, essas imagens foram cortadas na montagem final. A terceira câmera só foi usada no início, para gravar a entrada da equipe e a entrevista com o administrador do prédio. Apesar das contradições em relação ao roteiro original, o diretor se mostrou muito satisfeito com a segunda escolha, na qual os moradores falam sobre suas vidas. A variedade de depoimentos, ou seja, de pessoas com trajetórias diferentes morando em um mesmo lugar, encantou o diretor e o espectador também.

A decisão de Eduardo Coutinho e a reação positiva do espectador ao documentário chamaram minha atenção para o fato de que a simples sequência de narrativas de vida, sem qualquer ação, nem mesmo da câmera - que se reduz à função de captar “cabeças falantes” na maior parte do tempo - se torna algo atraente para as pessoas. Principalmente porque o grupo entrevistado não tem nada de exótico ou singular. “Um filme sobre pessoas como você e eu”, diz a frase na embalagem do DVD, que poderia ser até considerada negativa para a comercialização. Mas, com quase duas horas de duração, o documentário chama a atenção. Vendo a reação fantástica que o filme tem sobre os meus alunos, em aulas de Antropologia Urbana, percebi que as narrativas de vida de moradores de grandes cidades, que demonstram a diversidade humana do que normalmente é visto como uma multidão de seres homogêneos, são uma atividade científica que pode ter um efeito semelhante ao trabalho do etnógrafo em outras sociedades. Por isso, resolvi estudar o filme, procurando ver as possíveis razões de seu efeito sobre o público e em que medida ele pode contribuir para a etnografia de narrativas de vida.

Falar em personagens quando há referência aos moradores, pessoas reais, pode dar um ar de ficção ao documentário. Eduardo Coutinho observa que as pessoas se reinventaram para a gravação em relação à pesquisa inicial, acrescentaram e omitiram fatos antes citados. Na visão do diretor, a câmera estimula as pessoas a falarem de suas biografias e aumenta suas autoestimas. Isso ficará claro no caso de um depoimento em que um morador agradece pela oportunidade de falar de sua infância sofrida. Dentro das Ciências Sociais, usamos expressões ao falar do indivíduo que o aproximam do personagem teatral. Assim, a expressão de Coutinho não contraria nossa noção de pessoa (palavra que veio do próprio teatro), ao contrário, ela torna mais elegante nossa atuação em sociedade – nós nos reinventamos em determinadas situações.

O conceito de documentário aqui utilizado foi retirado da obra de Noel Carroll (2005). Após discorrer sobre as dificuldades teóricas de separação entre documentário e filme de ficção, Carroll aponta para uma posição neorretórica, colocando como fator determinante a perspectiva do autor ao realizar sua obra. No caso do documentário, o autor (2005: 91) o define como “um filme de asserção pressuposta”, o que “envolve uma intenção de sentido por parte do cineasta que fornece a base para compreensão dos sentidos para o público, assim como uma intenção assertiva por parte do cineasta que serve como base para a adoção de uma postura assertiva do público”. O cineasta pode inserir imagens que não reproduzem o real em sentido imediato, quando, por exemplo, se refere a fatos passados não registrados em filmes. Mas sua postura é de comprometimento com a verdade ou a verossimilhança, contanto que respeite “os padrões de evidência e de argumentação exigidos para fundamentar a verdade ou a plausibilidade do conteúdo proposicional que apresenta” (Carroll 2005: 89). O esforço de Carroll e outros se dá na busca de uma classificação teórica; na prática, o mercado já produz uma divisão, o que vai influenciar o olhar do público, e separar fantasia e realidade.

No caso do filme de Eduardo Coutinho, há um detalhe interessante: ele coloca um objetivo no início da narração, e depois realiza um trabalho diferente. Isso, porém, não quebra a posição assertiva do público. O espectador percebe a mudança ocorrida, mas para ele isso não compromete a plausibilidade do filme. Quando se torna ciente dos motivos do diretor, o espectador concorda com ele: o conteúdo do filme é mais interessante do que imagens da Praia de Copacabana ou uma discussão na frente do prédio.

Vera:

“Vim para aqui com um ano (...). Já morei no 803, no 715, no 714, 306, morei no 117. Vinte e oito apartamentos. (...) A nossa vida era de cigano, mas sempre dentro do edifício.(...) Vou falar primeiro de uma maneira geral. Aqui já foi um antro de perdição muito pesado. Houve suicídios, houve morte de porteiros, houve assassinatos, (...). Nos corredores havia pessoas caídas, havia filas de homens e mulheres esperando a outra pessoa sair para ele entrar, houve muitas cafetinas. Depois vieram as mortes naturais. Que eu me lembro, a do 608 (onde vocês) estão, morreu uma amiga minha. (...) Agora não. Agora aqui é um prédio familiar”.

Corte.

A câmera se aproxima da sala de administração do prédio. Há uma mesa onde quatro pessoas conversam. Seus olhares se voltam para a equipe de câmera que avança e entra numa salinha, na qual o espectador avista Sérgio, um senhor que fala com muita desenvoltura, sempre procurando demonstrar sua autoridade.

Ele recebe a equipe com um sorriso.

“Sejam bem-vindos à sala de administração. (Corte) Sou feliz porque estou aqui desde 8 do 4 de 97 e a minha gestão foi reeleita em março até 2003. (Corte) Espero fazer muito mais. O meu objetivo não é, digamos assim... Eu queria deixar o prédio bonito, decente, graças a Deus, eu consegui. Eu ouço muito Piaget, mas quando não dá eu passo para o Pinochet. E é uma realidade. Como diz o outro: ‘a realidade é a morte das ilusões’. (...) Eu dou muito amor. E quero receber muito amor. Mas essas coisas não se exige. Se cativam”.

Nas duas primeiras entrevistas, já aparecem os primeiros sinais sobre a proficiência do uso do documentário para a filmagem de narrativas de histórias de vida. As palavras pronunciadas são acompanhadas de pequenas transformações faciais, gestos, modos de olhar e tons de voz, os quais acrescentam significados à fala. Vera conta os fatos negativos do passado em um tom confessional, como quem está falando mal de alguém que está próximo, ou pode chegar a qualquer momento. É uma verdade que diz, mas não quer ferir ninguém. Eu poderia continuar aqui tentando descrever nuances e levantando hipóteses como: ela tem intimidade com o prédio, e está contando seu passado sujo. Mas, o que importa agora não é explicar sua postura, mas descrever sua forma de falar. Sua imagem facial. Isso só um grande escritor conseguiria. A imagem permite essa análise. O mesmo no caso do Sérgio, com sua filosofia unindo Piaget-Pinochet, sua confissão que só quer receber amor. São personagens para serem vistos. A leitura da narrativa

deixa escapar a possibilidade de análise mais completa do depoimento e do narrador.

Isso fica mais nítido no próximo depoimento, o de Maria do Céu. Ele faz uma descrição da fase primeira do prédio, no estilo cômico. Sua risada é contagiante. É uma daquelas pessoas que fala completando as palavras com os gestos. Transpor suas palavras simplesmente não demonstraria sua diversão ao falar dos velhos tempos. Fica também a impressão, escutando e vendo sua declaração, que ela também se divertia com a desordem do prédio. Vendo, por exemplo, homens descendo por cordas quando chegava a rádio patrulha. Ou seu prazer com a troca de notícias da madrugada anterior, uma brincadeira que ela mantinha com uma amiga, em que faziam “as reportagens”.

A desordem do prédio, narrada pelos dois primeiros entrevistados, ganha agora um ar carnavalesco, e transmite uma sensação que as pessoas, pelo menos alguns moradores, se divertiam com isso. Depois, quando fala que tudo mudou com a eleição de Sérgio para administrador, ela muda de expressão, fica séria. Demonstra tristeza quando fala do quanto o administrador sofreu. Mas essa mudança também parece uma tristeza devido a uma nova ordem, que não seria divertida. De qualquer forma, a representação filmica permite, principalmente hoje com os aparelhos domésticos de reprodução, questionar e refletir sobre o rosto do outro e nos encoraja a uma leitura que alcance o inconsciente da personagem. Individualmente, podemos apenas reunir duas subjetividades: uma exposta e uma segunda que quer conhecer a outra, mas tem apenas os caminhos incertos de sua intuição. Mas um estudo coletivo pode levar a conclusões objetivas.

O uso do documentário também permite que as pessoas discutam essas impressões do espectador. Sei que a filmagem de uma narrativa de uma história de vida, pelo seu valor econômico, não pode ser apontada como uma prática de pesquisa sempre ao dispor de quem pretende levantar biografias. Mas entendo que a possibilidade desta ser utilizada quando possível deixa um objeto precioso para aprofundar os estudos no campo, o preparo de pesquisadores e a possibilidade também de apresentação de trabalho em congressos, etc. O *Edifício Master* não é uma narrativa da vida; são várias histórias contadas e condensadas, mas ele deixa para a Antropologia Urbana também uma forma de captar a vida social na metrópole, o que complementa muitos trabalhos já realizados e abre espaço para a discussão da condição do indivíduo de uma maneira mais complexa. Além disso, o documentário é ótimo para enriquecer discussões, ou provocá-las.

O objetivo aqui é propor o uso dos documentários em trabalhos científicos como uma forma de aprimorar a percepção do outro e sua história de vida, da mesma forma que a leitura de romances pode ajudar o etnógrafo na observação e descrição de outra cultura. Walter Benjamin, além de escrever sobre as mudanças que o romance moderno provocou na formação de um novo tipo de leitor, também escreveu muito sobre as mudanças que o cinema provocou “na ciência da percepção que os gregos chamavam de estética”. (1994: 194) Peço licença para reproduzir uma longa citação de Benjamin sobre as mudanças inconscientes que o cinema introduziu no olhar cotidiano, e que podem ser otimizadas se usarmos documentários como objeto de estudo e instrumento de pesquisa:

Nossos cafés e nossas e nossas ruas, nossos escritórios e nossos quartos alugados, nossas estações e nossas fábricas pareciam aprisionar-nos inapelavelmente. Veio então o cinema, que fez explodir esse universo carcerário com a dinamite de seus décimos de segundos, permitindo-nos empreender viagens aventureosas entre as ruínas arremessadas à distância. O espaço se amplia no grande plano, o movimento se torna mais vagaroso com a câmera lenta. É evidente, pois, que a natureza que se dirige à câmera não é a mesma que se dirige ao olhar. A diferença está principalmente no fato de que o espaço em que o homem age conscientemente é substituído por outro em que sua atuação é inconsciente. Se podemos perceber o caminhar de uma pessoa, por exemplo, ainda que em seus grandes traços, nada sabemos em compensação, sobre sua atitude na fração de segundo em que se dá um passo. (...) Aqui intervém a câmera com seus inúmeros recursos auxiliares. Suas imersões e emersões, suas interrupções e seus isolamentos, suas extensões e suas acelerações, suas ampliações e suas miniaturizações. Ela nos abre, pela primeira vez, a experiência do inconsciente ótico, do mesmo modo que a psicanálise a experiência do nosso inconsciente pulsional. (Benjamin 1994: 189)

Entendo que essa mudança do olhar, que ocorre com as massas e o cinema, é mais apurada com o desenvolvimento da etnografia, em que o pesquisador também precisa estar atento às piscadelas e seus sentidos. Mas o filme, quando estudado junto com etnografia, também pode aperfeiçoar técnicas etnográficas. No caso da biografia, também a percepção auditiva é importante. No documentário, o espectador percebe, em vários momentos, que o tom da voz se altera. Ao contar fatos dolorosos, o entrevistado fala algumas palavras de forma quase inaudível. Com a máquina, podemos aumentar em muito o volume, mais do que no gravador. Além disso, a leitura dos lábios também nos ajuda.

A postura diante de uma câmera pode fazer também o indivíduo se soltar, ou se reinventar, como citado acima. O caso de Antônio Carlos é interessante: um senhor de 57

anos, que se declarou tímido e gago e foi dizendo que a entrevista seria terrível. No final, o entrevistador observa que ele não gaguejou um minuto e pergunta o por quê. Ao explicar, Antônio conta um momento de sua vida muito especial. Lágrimas e orgulho aparecem em seu rosto e em seu tom de voz:

“Não sei. Foi Deus. Falou por mim. Foi maravilhoso”.

O entrevistador pergunta a razão de ele ter achado “maravilhoso” o depoimento.

Porque mais uma vez, eu tive a oportunidade de passar a público a minha infância, que apesar de sofrida, às vezes é um pouco amarga, eu nunca precisei de pegar pó, de beber cachaça, mantive a minha dignidade. Não tenho nada que pese nos meus ombros. Tenho a convicção de que fui um bom filho, minha mãe morreu nos meus braços. Às vezes, saía daqui, ia até Brasília, às vezes não podia porque eu tinha voltado de férias. Eu pedi ao gerente: eu preciso ir ver minha mãe, minha mãe está pior. Fui. E quando eu voltei, e falei com o gerente que nas férias eu compensava esses dias. “Eu te agradeço por você ter me liberado”. Ele disse: “Você não precisa me agradecer, você foi porque merecia”. Fiquei muito feliz. Eu não sabia que ele tinha por mim como funcionário uma consideração tão forte. (...) Eu sou muito frouxo. O homem não chora no simples fato de chorar. O homem, eu não escondo, eu sou esse.

O depoimento de Antônio Carlos mostra que o exercício de passar a vida privada para o domínio público pode emocionar o indivíduo a ponto de provocar mudanças psicossomáticas, como a interrupção temporária de sua gagueira. O diretor do filme explica o fato apenas como um efeito da câmera sobre algumas pessoas. Dependendo do indivíduo, a reação pode ser a inversa, mas as terapias atuais mostram que o falar sobre si pode realmente curar diferentes tipos de problemas. Longe do divã do psicanalista, entendo que o registro e o estudo de uma história de vida também podem exercer esse efeito sobre o narrador e o público receptor.

Gostaria de introduzir a noção de cena de V. Crapanzano (2005) nessa discussão. O autor fala de epifenômenos que acompanhariam as relações sociais - como emoções, humores, sentimentos - dos quais o estudo muitas vezes é rejeitado por entender-se que se referem a um mundo subjetivo. V. Crapanzano entende que tal dimensão é, na verdade, intersubjetiva, e faz referência a diálogos que ocorrem na vida cotidiana e em situações de pesquisa, nas quais experiências podem mudar a percepção da pessoa em relação a outros indivíduos e ao meio. Ele dá exemplos de sua vida pessoal e profissional nos quais mudanças instantâneas de percepção das coisas teriam acontecido e fala do surgimento de um segundo olhar. Embora possa parecer romântico ou subjetivo, são experiências que fazem parte da vida social.

Penso que narrativas de histórias de vida podem provocar tais reações não só nos estão envolvidos na pesquisa, mas também nos leitores. No caso da vida metropolitana, isso seria uma transformação da mentalidade “*blasé*”, termo que G. Simmel (2009) tor-

nou famoso ao descrever a atitude do indivíduo que se fecha diante da quantidade de impulsos lançados sobre ele. A narração dessa vida, entendo, pode provocar mudanças psicológicas, “destravando” uma mentalidade adquirida. Com o uso do documentário, ficaria mais fácil mostrar que esses efeitos são objetivos.

O QUE NÃO SE CONSEGUE ESQUECER...

O que o espectador percebe nas narrativas é como os sentimentos de honra e dignidade podem levar o indivíduo para atitudes extremas como o suicídio. A entrevista de um casal surpreendeu Coutinho, devido aos imprevistos ocorridos com a fala da esposa. Perguntado, o marido, Carlos, responde que eles viviam bem. A esposa, Maria Regina, interrompe o marido, falando que desde fevereiro eles enfrentam problemas, e que ela chegou a tentar se matar, sentando na janela. O ato não foi consumado porque seu parceiro a segurou. Aí ocorre uma pequena discussão, em que o marido tenta manter sua posição discreta e ela quer revelar os defeitos dele, de Copacabana, e sua insatisfação com a idade e a velhice, que fazem com que ela evite a vida em público, atitude de reclusão reforçada pelo fato de o parceiro ficar olhando para outras mulheres. Há acusações mútuas de ciúme e uma tensão entre dois. Há um corte e Carlos aparece falando: “Nós não prestamos, mas nos amamos”. Seria uma conclusão, mas Maria Regina completa: “Eu falei que da próxima vez eu atiro nele, e depois em atiro em mim”.

A entrevista, mesmo citando suicídio e morte em seu todo, ficou hilariante devido à forma com que Maria Regina fala, interrompendo e desmentindo o parceiro e perguntando se o entrevistador quer saber a verdade. De certa maneira, o espectador não leva a sério suas ameaças. No entanto, sabemos que o ciúme entre casais provoca situações de violência todos os dias. O riso é uma demonstração de alívio quando achamos que, naquele momento, a ameaça da morte não é séria.

Em outras histórias, a tensão não pode ser disfarçada. Vera foi costureira de famílias ricas. Após a morte do marido, agora vive em um dos apartamentos do Master. Apresenta-se para a entrevista bem vestida, maquiada. Seu português demonstra ser o de alguém que “aprendeu muita coisa com a alta sociedade”.

Os objetos que mais gosto são os meus retratos. Porque eu me amo. A gente tem que se amar. (...) A gente mora no cartão postal do Rio, que é Copacabana. Mas é muito violento aqui, muito violento. Eu ia passando na Siqueira Campos, ali na porta da Telemar e um rapaz me abordou, me abordou com uma mulher, e eu me assustei. Ele tirou o revólver e disse: “Cala a boca e não olha para lado nenhum”. Ele queria saber onde eu morava. Olha, quando eu entrei aqui, eu tive tanto medo, tanto medo do rapaz. Um rapaz bonito, branco, bem vestido, mas muito bem vestido mes-

mo. Aí ele disse: “Pega o cartão da Caixa Econômica”. (...) Eu abri a gaveta, joguei tudo no meio da cama. Eu tremia. Eu tive que me arrastar, pegar nas pernas dele, pegar nas pernas dele, aquele gatinho, e pedir para ele não apertar o gatilho. Ai eu fui com ele, ele tirou todo o meu dinheiro. Oito mil reais. (...) Eu vim para a casa, o senhor não imagina como eu fiquei. Chorando, chorando, chorando. Ele: “Pode ficar com seu dinheiro que eu não preciso de seu dinheiro”. Aí ele me deu aquela sacola, até hoje eu guardo aquela maldita sacola (procura e mostra uma sacola xadrez, com um envelope dentro, onde estão dois maços de papéis, dobrados como dinheiro). Eu fiquei desesperada. Fiquei zanzando aqui, eu devia C&A, Ponto Frio. Quando deu quatro horas, eu botei uma calça e fui na janela para pular. (ela explica que não pulou por causa de suas dívidas). Porque quando eu não sou dessas pessoas que dizem: defunto não paga. Porque quando eu morrer, eu quero morrer em paz, eu quero morrer sem dever nada a ninguém. Hoje eu tenho um namorado bacana. Por que a solidão machuca muito, machuca muito”.

No depoimento de Vera, o espectador fica esperando para ver as fotos dela. Eduardo Coutinho diz que não mostrou por uma questão de ética pessoal. Ela não pegou as fotos para mostrar, e durante todo o documentário, ele evitou tirar o foco da câmera da pessoa entrevistada. Se ela não mostra suas fotos, faz questão, por outro lado, de mostrar a sacola que o assaltante lhe deu. Diante de todo o mal que a sacola representava, o espectador se pergunta por que ela conservou um objeto que representa toda a maldade do criminoso e o sofrimento da personagem. Tal como objetos que mostram momentos felizes, fotos que registram lugares e pessoas importantes, o símbolo de um acontecimento amargo da vida também tem lugar entre os objetos guardados por uma pessoa. A sacola é uma dádiva maldita, um artifício usado pelo assaltante para aumentar a dor da vítima. Mas, como prova de acontecimento que quase causou o fim de sua existência, Vera guarda a sacola, intacta, como memória material de sua dor. Entendo que a sacola é marcada por algo que ela não quer esquecer, porque esquecer é uma forma de perdoar. A sacola, com a imitação do dinheiro, é a alegoria do mal que lhe foi feito. Ela sente nojo do objeto, mas como conseguiu sobreviver, física e psicologicamente, a sacola também pode ser um símbolo de superação.

Às vezes, a marca do passado trágico está na expressão facial que surge de repente em um rosto que quer aparentar felicidade, como no depoimento de Renata. Ela fala do namorado americano, que seria louco por ela. Quando o entrevistador pergunta por que ela ainda não casou, Renata responde que quer esperar, porque a pressão dele naquele momento está muito forte. Ele deposita dinheiro todo mês na conta dela, comprou um apartamento para ela – não fica claro se é o que ela ocupa no Master –, manda mensagens e faz ligações toda hora. No início da entrevista, ela disse que o namorado deveria estar irritado, porque o celular estava desligado. Em um momento em que ela está falando do casamento, diz:

Eu sonho fazer uma coisa assim. Quando eu saí de casa, minha mãe falou: eu não dou uma semana para você passar fome com sua prima (...) e voltar implorando um prato de comida. Eu falei: mãe, só puta eu não vou ser e não vou matar ninguém, mas posso passar fome, mas na sua casa eu não venho mais.

Renata tinha uma mãe liberal, mas que não aceitou a gravidez da filha adolescente, “preocupada com que os outros iam falar”. Ela leva a filha em um centro de umbanda, onde lhe é dado um preparado para provocar aborto. O feto morreu, mas continuou no corpo da mãe. Renata passou muito mal, e foi internada. Ao sair do hospital, não aceitou o convite da mãe para voltar para casa. Ela responde: “Olha mãe, a senhora tem que lembrar que com filho na sua casa eu não ia ficar, agora sem filho eu não quero ficar”. A mágoa que Renata demonstra contra a mãe é muito grande. Em um instante, porém, ela retoma a alegria inicial para dizer que agora ninguém a derruba mais e ela é a Renata, a “*number one* do Brasil”.

Para o espectador, fica a dúvida sobre a relação amorosa contada no início da entrevista. Principalmente porque, apesar da alegria, Renata demonstrava ansiedade, mexendo sem parar nos cabelos. Levando em conta que ela mesma usou a palavra sonho relacionada ao casamento com o americano rico e apaixonado, dúvidas ficam no ar. O diretor também parece ter tido a mesma sensação, quando diz que Renata saiu do prédio poucos dias depois da entrevista. Não para ir para os EUA, mas para outro prédio semelhante.

CONCLUSÃO

Walter Lima Jr., que comentou o filme com o diretor no DVD, chegou à seguinte conclusão:

Esse é um filme terrível sobre a solidão humana. É um filme sobre o irremediável. As pessoas estão aí, dentro daquela caixa. É muito revelador da solidão humana. Eu acho até Copacabana habitada por solitários. Aquela selva de janelas e cimento, me dá a sensação de um muro cheio de solitários.

Eduardo Coutinho concorda, mas chama a atenção para o fato de que são pessoas tentando sobreviver à solidão. Talvez seja isso que, no final, cause um efeito positivo no espectador: ele acompanhou um pouco de múltiplas trajetórias em que os problemas dos personagens estão registrados, mas viu pessoas que tentavam demonstrar que sobreviveram mantendo a dignidade, um valor importante para o grupo social a que pertencem. Embora as histórias relatadas falem de existências prosaicas, não se deve condenar a

autoestima que elas demonstram.

A questão da sobrevivência à solidão leva à comparação com outras sociedades estudadas pelos etnógrafos, nas quais a questão principal que direcionava o olhar do leitor era saber como povos sobreviveram à escassez de recursos naturais e instrumentais ou às invasões promovidas por sociedades militarmente mais avançadas. B. Malinowski (1976) aprofundou a questão quando, após dar as orientações de como o trabalho de campo deve ser feito, colocou o que seria o objetivo maior para o etnógrafo. Reproduzo o texto ao qual me refiro:

Cada cultura possui seus próprios valores; as pessoas têm suas próprias ambições, seguem a seus próprios impulsos, desejam diferentes formas de felicidade. (...) Estudar as instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é, para ele, a essência de sua felicidade, é, minha opinião, perder a maior recompensa que se possa esperar do estudo do homem (Malinowski 1976: 34).

O *Edifício Master* não prova que as pessoas são felizes ou tristes em sua solidão – se admitirmos que os moradores do prédio são solitários, como quer W. Lima Jr. Mas o espectador sente que recebeu aquela que é a maior recompensa do estudo do homem. Mesmo que o documentário não seja um trabalho científico, entendo que as narrativas de histórias de vida representam um objeto fundamental para o trabalho etnográfico nas metrópoles, pois são o melhor meio de conseguir a resposta à questão de como as pessoas sobrevivem à solidão e outras pressões da vida urbana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W. 1994. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- CARROL, N. 2005. “Ficção-não e cinema de asserção pressuposta: uma análise conceitual”. In. RAMOS, Fernão Pessoa. (Org.). *Teoria Contemporânea do Cinema* vol. 2. São Paulo: Senac, pp. 69-104.
- CRAPANZANO, V. 1995. “A cena: lançando sobre o real.” *Revista Mana*, 11(2): 357-384.
- MALINOWSKI, B. 1976. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- SIMMEL, G. 2009. “As grandes cidades e a vida do espírito”. In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, pp.
- VELHO, G. 1973. *A Utopia Urbana*. Rio de Janeiro: Zahar.

FICHA TÉCNICA DO FILME

Nome do filme: Edifício Master.

Diretor: Eduardo Coutinho.

País: Brasil.

Ano: 2002.

Produtor: Vídeo Filmes.

Comentadores: Eduardo Coutinho, Walter Lima Jr. E Consuelo Lins.

Produção executiva: João Moreira Salles e Maurício Andrade Ramos

EDIFÍCIO MASTER: WALLS, WINDOWS AND SOCIAL LIFE

ABSTRACT

This paper covers the memories of the current city of *Pirenópolis/GO* on the conflict occurred in the historical archaeological site of *Lavras do Abade* in the year of 1887. Theories on collective, cultural and social memory are discussed, as well as the im-plementation of these three concepts in the understanding of the interviews conducted, the study of cultural events, the aspects of forgotten places and use of material culture by the community.

KEYWORDS

Edifício Master (the movie), biography, urban anthropology.

SOBRE A AUTORA

ANA LÚCIA MODESTO

Doutora em Ciências Sociais pela UNICAMP, é professora do Departamento de Sociologia da UFMG. Suas áreas de interesse, além de Cinema, incluem Ética Social, Indústria Cultural, Conhecimento e Antropologia e Mal.

REPENSANDO O CORPO BIOTECNOLÓGICO: QUESTÕES SOBRE ARTE, SAÚDE E VIDA SOCIAL

ÉRICA RENATA DE SOUZA
MARKO SYNÉSIO ALVES MONTEIRO

RESUMO

Neste artigo pretendemos ampliar as discussões que temos realizado sobre a questão da reconstrução dos corpos possibilitada pela tecnociência contemporânea, focando especificamente as implicações teóricas para a condução de análises desse processo a partir das Ciências Sociais. Primeiramente, colocaremos em evidência os pressupostos teóricos que orientam o uso das categorias “corpo” e “tecnologia”, tornando-as mais específicas. Em um segundo momento, discutiremos exemplos nos quais corpos estão sendo reconstruídos por tecnologias, a fim de pensar as implicações dessas práticas de manipulação na vida cotidiana e na arte. Considerando que os desenvolvimentos das diversas biotecnologias su-

peram em velocidade a nossa capacidade social de debater as suas consequências, estamos em pleno processo de reorganização das nossas expectativas e normas de conduta com relação aos nossos próprios corpos. Nesse contexto, desenvolveremos nossa argumentação sugerindo que a experimentação com o corpo toma, atualmente, um caráter que é, ao mesmo tempo, estético e ético/político. Além disso, essas novas possibilidades também estão relacionadas à produção de corpos que articulam estética, saúde e vida social, uma vez que o corpo humano é performado nas suas relações com outros corpos e com o meio.

PALAVRAS-CHAVE

Corpo, tecnologia, arte, saúde, vida social.

Pretendemos, neste trabalho, ampliar uma discussão que temos realizado sobre a questão da reconstrução dos corpos possibilitada pela tecnociência contemporânea (Monteiro 2006, 2009; Souza 2011), focando especificamente as implicações teóricas para a condução de análises desse processo a partir das Ciências Sociais. Primeiramente, gostaríamos de tornar mais claros os pressupostos teóricos que orientam o uso das categorias “corpo” e “tecnologia”, tornando-as mais específicas. Em um segundo momento, analisaremos exemplos nos quais corpos estão sendo reconstruídos por tecnologias, a fim de pensar as implicações dessas práticas de manipulação.

O contexto atual (desde o fim do século XX) de avanço das novas biotecnologias traz à tona a necessidade de debater “corpos”: a sua significação, as suas ontologias e as suas práticas de reconfiguração por tecnologias diversas (Chazan 2003; Kac 2007a; Ortega 2008; Ramírez-Gálvez 2007; Ribeiro 2003; Sibilia 2002). Para enriquecer esse debate, gostaria de invocar práticas não somente científicas, mas também artísticas e médicas de redimensionar e sobrepor corpos, a fim de desenvolver uma reflexão sobre os perigos e as promessas do corpo, na sua relação com a tecnologia, no presente e no futuro.

A categoria genérica de “tecnologia” surge aqui a fim de representar as possibilidades de reconfiguração de corpos através, por exemplo, da reordenação do código genético (Thacker 2003), e da intervenção no desenvolvimento de organismos dentro e fora de laboratórios (Kac 2003). As novas biotecnologias servem aqui de mote para debater a ideia de corpo, com o objetivo de mostrar que nossos pressupostos sobre aquilo em que consiste o corpo, a biologia e a tecnologia estão sendo reconfigurados, o que traz grandes consequências para nossas formas de pensar e nossas formas de existir corporalmente (Brown, Aleksander, & Mackenzie 2001; Santaella 2003; Tomasula 2002).

Invocaremos práticas artísticas para pensar exatamente as formas de apropriação de biotecnologias que estão em curso nas sociedades contemporâneas, a fim de mostrar também que a experimentação com o corpo toma, atualmente, um caráter que é ao mesmo tempo estético e ético/político. Isso quer dizer que, ao subverter técnicas biotecnológicas, artistas contemporâneos conseguem não somente chamar a atenção para as novas potencialidades e os perigos a que estão expostos nossos corpos tecnologizados; mas também sugerir novas formas de experimentação criativa com a nossa materialidade corpórea, possibilitadas por novas tecnologias, que precisam urgentemente ser debatidas social, ética e politicamente. A criação de novos corpos é marca da ciência e da tecnologia contemporâneas, em exemplos como organismos transgênicos e clones (Wilmot, Campbell, & Tudge 2000). Da mesma forma, tais tecnologias podem ser utilizadas para

a criação ativa de novos futuros para nossos corpos (Pearson 1997), e tais questões prometem impactar não somente a arte, mas também a medicina, a reprodução humana e outras práticas de manejo social do corpo, como analisaremos através da experiência da cirurgia bariátrica.

PENSANDO O “CORPO” NA TEORIA SOCIAL

Alterar o corpo é prática comum e constante em sociedades humanas. As alterações tem os mais diversos sentidos: desde marcar a posição ou hierarquia de uma pessoa no interior do grupo, até definir o gênero ou a própria “humanidade” de determinado indivíduo em contraste a entidades não humanas. Desde escarificações ornamentais, tatuagens, passando por raspagem dos dentes e circuncisões, alterar a forma do corpo de acordo com prerrogativas sociais é fato universal nas culturas humanas, não sendo restrito ao chamado ocidente. Compreender determinado contexto cultural passa, em grande medida, pela compreensão das formas com as quais tal cultura relaciona-se com os corpos que a compõem (Featherstone 1991; Kemp & Wallace 2000; Shilling 1993, 2007; Turner 1991).

No entanto, o que é considerado “corpo” varia de cultura a cultura, e até numa mesma cultura através do tempo. O primeiro movimento a ser feito, portanto, em se tratando de debater o corpo, é problematizar a própria categoria, explicitando o seu caráter localizado no tempo, no espaço e na cultura. Não existe, assim, um corpo genérico ou universal: o que se chama de corpo, em se tratando da cultura ocidental contemporânea, por exemplo, é algo que deve ser constantemente especificado e tratado em sua particularidade (Scheper-Hughes & Lock 1987; Strathern 1996). Só assim apreendem-se com maior clareza as práticas, relações e materialidades que tal categoria encerra no contexto de interesse. De outra forma, corre-se o risco de generalizar percepções particulares como se fossem universais, perdendo de vista a multiplicidade desse elemento da cultura.

O corpo, tal qual compreendido pela tradição ocidental (em que pesem as generalizações necessárias para que se afirme algo assim), pode ser pensado enquanto entidade material e biológica, em contraste com realidades simbólicas ligadas à mente (Scheper-Hughes & Lock 1987). Tal distinção data do “penso, logo existo”, presente na elaboração filosófica de René Descartes, ainda no século XVII, um dos pilares do moderno método científico (Des Chene 2001; Descartes 1999). A dualidade cartesiana entre corpo/espírito marca assim a nossa forma de experimentar o corpo. Este seria, nessa formulação, um suporte material fixo, cujo sentido é constituído no âmbito das ideias. O corpo material seria uno, constante e indivisível, em contraste com a mutabilidade e

variabilidade das ideias a seu respeito.

Algumas análises recentes sugerem que mesmo o corpo ocidental, até aqui descrito como realidade material ontologicamente estável, passa por mudanças ao longo do tempo e do espaço, sendo ele próprio constituído enquanto tal através de relações sociais. Como mostra Thomas Laqueur (Laqueur 1992), por exemplo, a ideia de que os seres humanos são divisíveis em dois sexos, discerníveis a partir de dois órgãos genitais, é relativamente recente em termos históricos. Se atualmente pensamos em homens e mulheres como espécimes biologicamente distintos, ainda que partes da mesma humanidade, chegando mesmo a dar-lhes uma genética particular, durante centenas de anos tal divisão rígida nunca existiu.

Autoras feministas como Judith Butler (Butler 1990, 1993) e outras vêm, nas últimas décadas, ajudando a consolidar a ideia de que a estabilidade da dualidade biológica entre homens e mulheres é, de fato, instável, necessitando de constante reiteração, o que também desloca a noção ocidental de uma biologia fixa. Esse deslocamento é fundamental para a compreensão de fenômenos recentes ligados à utilização de novas tecnologias para efetivamente manipular características biológicas, antes tidas como “naturais” e “imutáveis”.

O CORPO BIOTECNOLÓGICO

Um dos desafios colocados ao pensamento sobre o corpo são as biotecnologias contemporâneas e as possibilidades de manipular a matéria viva, viabilizadas pela engenharia genética e outras tecnologias. Como resolver eticamente os dilemas colocados por técnicas de clonagem, ou de manipulação de células embrionárias, ou de criação de organismos transgênicos? Nossas categorias ontológicas são postas em xeque quando, por exemplo, cientistas criam seres híbridos de humanos e animais para incitar respostas controladas em ambientes de laboratório. Seriam tais seres, então, humanos ou animais? Tais quimeras deveriam ser criadas ou são nefastas por natureza? Elas possuem direitos, possuem espírito? Onde estão os limites, e como defini-los?

Tais limites, claramente, não estão mais na biologia, tal qual tradicionalmente se pensava, como sugeriu Ian Wilmut (Wilmut *et al.* 2000) a respeito da clonagem de Dolly (projeto no qual foi cientista protagonista). Wilmut fala de uma “era de controle biológico”, na qual os limites da biologia seriam superados, estando os limites da manipulação de corpos restritos aos limites da física. A cada dia temos notícia de novas descobertas e novas possibilidades de manipulação de células, seja no campo da saúde, da agricultura ou das indústrias farmacêuticas e de cosméticos. Tais descobertas parecem confirmar as previsões de Wilmut e apontam para a necessidade de se analisar criticamente tais

possibilidades de manipulação.

Os desenvolvimentos das diversas biotecnologias superaram em velocidade a nossa capacidade social de debater as suas consequências, em um movimento de aceleração da tecnologia descrito por sociólogos como Laymert Garcia dos Santos (Santos 2003), Hermínio Martins (Martins 2003), entre outros pensadores. A cada momento, nos deparamos com fatos consumados que precisam ser debatidos e avaliados em esferas como o legislativo, o direito e a cultura. Estamos, assim, em pleno processo de reorganização das nossas expectativas e normas de conduta com relação aos nossos próprios corpos. Tal contexto clama, portanto, por análises que consigam destrinchar esses desenvolvimentos, que claramente põem em xeque nossas antigas distinções cartesianas, como mostram pensadores como Nikolas Rose (Rose 2007), Evelyn Fox Keller (Keller 1995), Emily Martin (Martin 1998), Nancy Schepper-Hughes (Scheper-Hughes & Lock 1987), Donna Haraway (Haraway 1991), entre tantos outros autores engajados em compreender criticamente as possibilidades e impactos das tecnologias frente aos corpos.

Nikolas Rose (Rose 2001), com sua ideia de “políticas da vida” (*politics of life itself*), analisa sociologicamente as consequências da manipulabilidade da biologia pelos novos desenvolvimentos da genética. Segundo Rose, com a biotecnologia, é a própria ontologia da vida que se torna objeto de disputas políticas, levando a um necessário questionamento das categorias que utilizamos para pensar tais processos. Em direção semelhante, Paul Rabinow (Rabinow 1992, 1999) analisa o que ele denomina de biosocialidade. Em pesquisas etnográficas em laboratórios franceses e norte-americanos, Rabinow sugere que as novas socialidades contemporâneas passam, atualmente, pela disputa em torno da composição biológica dos sujeitos, tal qual demonstrado por ele nas lutas e organização em torno da condição de portadores de anomalias genéticas.

Isso quer dizer que genes e outros fragmentos e características biológicos compõem os processos sociais de forma inusitada, além de fazerem parte das formas pelas quais agentes se percebem enquanto tais, estabelecem relações sociais e fazem política. A política do corpo é mais do que a disciplina do corpo, tal qual descrita por Michel Foucault (Foucault 2007). A sua noção de biopoder, tão útil para se pensar a regulação estatal da saúde, dos desejos e dos corpos, atualmente é aplicada e ampliada para se pensar também as formas pelas quais reordenamos nossos corpos em face de desenvolvimentos tecnológicos.

POLÍTICAS DA VIDA

As políticas de reconfiguração dos corpos estão sendo experimentadas de diversas formas em práticas artísticas contemporâneas, cuja linhagem remonta à *body art* dos

anos 1960 (Salecl 2001), mas que atualmente se desdobram em subversões da biologia, da ciência e da arte (Kac 2007b). Referimo-nos especificamente a experimentos com bio arte, arte transgênica e outras vertentes da arte que partem da manipulação da matéria viva através da tecnologia para criar novas formas estéticas (Kac 2005).

Artistas como Eduardo Kac, brasileiro radicado em Chicago, promovem experimentos que incorporam aparatos de alta tecnologia nas práticas artísticas contemporâneas. Da mesma forma, alguns artistas constroem “esculturas semi-vivas” (Catts & Zurr 2006) usando culturas de células e materiais oriundos do campo médico, dando formas inusitadas a conjuntos de tecidos, mantidos vivos durante sua exposição em galerias. Novos corpos, somente possíveis a partir de intervenções tecnológicas contemporâneas, criados não com um intuito instrumental, científico ou comercial, mas como forma de experimentação estética.

O que tais experimentos trazem de novidade não é exatamente a busca de manipular organismos vivos para fins humanos, nem mesmo o uso de seleção e manipulação de características de seres vivos para fins estéticos. Como lembra Eduardo Kac, vacinas e mesmo o uso de microorganismos para a produção de vinho representam práticas desse tipo; além disso, o cruzamento seletivo de cães e roseiras, por exemplo, vem há muito tempo representando formas de expressão estética (Kac 2007a).

A novidade trazida pela biotecnologia se posta no sentido de possibilitar a manipulação de processos biológicos sem a limitação de processos naturais, como a reprodução sexuada, causando interferências antes inimagináveis. Além disso, novos seres vivos passam a conviver conosco, oriundos não de processos evolutivos, mas de práticas laboratoriais. Desde obras de bio arte até alimentos transgênicos, tais criaturas híbridas (Latour 1994), pela sua própria existência, deslocam nossas percepções a respeito da divisão artifício/natureza e a respeito dos limites das manipulações possíveis. Contudo, no que concerne à vida social, às relações intra e interpessoais, a divisão artifício/natureza também é colocada em xeque, uma vez que o corpo humano é performado nas suas relações com outros corpos e com o meio.

PARA ALÉM DO CORPO (BIO)TECNOLÓGICO

Annemarie Mol e John Law, no artigo “*Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycaemia*” (2004), escrevem que “Nós todos sabemos que nós temos e somos nossos corpos”¹, mas a intenção é ir além desse senso comum ao pensar como nós

¹ Tradução livre.

fazemos² nossos corpos.

Os autores escrevem que sabemos que o corpo é tanto como objeto quanto sujeito: objeto do conhecimento médico e sujeito porque o corpo é a “condição carnal” (*fleshy condition*) ou “situacionalidade carnal” (*fleshy situatedness*) para nossos modos de vida. Nesse sentido, eles criticam os trabalhos que partem do pressuposto de que o corpo-objeto que nós temos seria público enquanto o corpo-sujeito que nós somos seria privado, ao mesmo tempo em que o corpo-objeto seria o corpo morto, inerte, enquanto o corpo-sujeito seria o corpo vivo, mas sem consciência de si. Para Mol e Law, a consciência de si não resolveria o problema dos modos de conhecimento que permanecem inalterados. Mas a questão também não é colocar o conhecimento como central, e sim pensar “o que é um corpo nas condições de possibilidade no início do séc. XXI?” (Mol & Law 2004: 3). Nesse sentido, o foco sai do conhecimento e vai para o corpo/ação. Nós fazemos nossos corpos e os performamos³. E qual a consequência de privilegiarmos a ação em relação ao conhecimento?

Para responder a essa pergunta, os autores utilizam de uma etnografia realizada sobre hipoglicemia em pacientes diabéticos, diante da qual utilizaremos como paralelo nossa etnografia sobre cirurgia bariátrica em pacientes obesos (Souza 2011).

Em primeiro ponto, vemos que a hipoglicemia (assim como a obesidade) é feita/construída, e não apenas localizada sob a pele (noção do corpo-objeto que nós temos). E como ela é feita?

Primeiramente, quando é conhecida, o que geralmente ocorre no laboratório, com o uso da técnica que possibilita que se meça a hipoglicemia, por exemplo. Nesse sentido, esta só existe porque é performada como um nível baixo de açúcar no sangue (3.5 mmol/l). Da mesma forma, a obesidade que justifica a cirurgia bariátrica só existe porque é performada quando se atinge determinado IMC: acima de 40 kg/m², independente da presença de comorbidades; entre 35 e 40 kg/m² na presença de comorbidades; entre 30 e 35 kg/m² na presença de comorbidades que tenham obrigatoriamente a classificação “grave” fornecida por um médico especialista na área da doença em questão, ou quando constatada a “intratabilidade clínica da obesidade” por um endocrinologista⁴.

Ainda que o paciente aprenda a controlar, através da ação de medir, o nível de açúcar (ou seu peso/IMC), esse procedimento não gera consciência de si, ou seja, não supera a noção do corpo-que-temos. Paradoxalmente, na prevenção cotidiana e no tratamento da diabetes, a consciência de si é tão importante quanto o controle (o medir), e é utilizada como recurso, por exemplo, quando a pessoa sente que vai passar mal e

2 O verbo utilizado no original é *to do*. Em Português, trabalharemos na ambiguidade entre fazer/construir.

3 O verbo utilizado no original é *to enact*, que aqui será traduzido por “performar”.

4 Dados extraídos do Site da Sociedade Brasileira de Cirurgia Bariátrica e Metabólica: <http://www.sbcbr.org.br/>.

come algo antes que realmente o nível de açúcar caia. Para isso, o uso das máquinas de medir o nível de açúcar no sangue treina a sensibilidade interna. Os pacientes são encorajados a sentir seus corpos “de dentro” e praticar a consciência de si. Trata-se da prática de uma consciência diretamente relacionada, de forma até dependente, ao uso da técnica e do saber médico (o aparelho, o “como medir” ensinado pelos médicos), mas que considera que as máquinas apenas se tornam instrumentos se forem incorporadas nas ações humanas.

Segundo Souza, “*fazer* a hipoglicemia não é apenas uma questão de conhecê-la através do ato de medir por meio da sensação de fora, de dentro ou uma combinação de ambos”, (Souza 2001: 7), e sim uma questão de intervir, de contra-agir. Em outras palavras, não é apenas a consciência de si ou a técnica (ou a combinação de ambos) que fazem a doença, mas sim a ação, que permite que a doença seja feita e que os pacientes se relacionem com ela. No caso da hipoglicemia, a ação principal é a de o paciente comer quando percebe que vai passar mal (caráter de prevenção). No caso da obesidade, uma de nossas entrevistadas revela que não se arrependeu de ter se submetido à cirurgia, mas arrependeu-se de ter engordado, ou seja, da própria ação de comer compulsivamente que produziu a obesidade (tomada aqui como causa do problema). Nesse caso, a intervenção ou contra-ação que faz o emagrecimento é então a ação de optar pela cirurgia, que aparece no discurso de alguns de nossos entrevistados como o “último recurso”, apesar de apresentarem pouca idade (Souza 2011).

Ainda segundo Mol & Law, os níveis aceitáveis de açúcar no sangue tem sido bastante alterados pela medicina nas últimas décadas. Se os níveis aceitáveis estão cada vez mais baixos, não é surpreendente o fato de que tenha aumentado o número de baixíssimos níveis de açúcar no sangue. Ao mesmo tempo em que “os indivíduos são ensinados a evitar hipoglicemias e a contra-agir o mais rápido possível” (2004: 8), os testes clínicos produzem⁵ hipoglicemia. Da mesma forma, o IMC mínimo estipulado como condição para o sujeito se submeter à cirurgia bariátrica produz a obesidade, a qual, por sua vez, justifica a cirurgia através do discurso da prevenção de doenças associadas à obesidade. Consideremos aqui os vários casos em que pacientes que estão próximos mas não atingem esse nível são encorajados a engordar, inclusive pelos próprios médicos, a fim de se tornarem candidatos “ideais” para a cirurgia. O sujeito engorda visando ao futuro emagrecimento, em uma ação que visa a uma contra-ação futura no/do organismo. Nos termos dos autores, podemos dizer que o corpo performa a obesidade e é performado por ela.

Na produção da doença (ou da obesidade associada às inúmeras doenças), o corpo todo é performado, mas não o corpo como um todo. Como bem colocam os autores, o corpo não é um todo coerente, mas um “lugar de tensões” (2004: 13). Manter-se como

⁵ O verbo no original é *to produce*.

um todo é uma das tarefas da vida que precisa ser realizada embaixo e para além da pele, na prática. Ao mesmo tempo, aqueles que apresentam a imagem de um corpo “coerente”, que não sentem seus corpos como “integrados”, são diagnosticados como desviantes.

De acordo com Mol & Law, o corpo incorpora e excorpora, tem fronteiras semipermeáveis: há um movimento de fora para dentro, mas algumas atividades acontecem para além da pele, para fora. A ação não depende apenas da pessoa, mas da interação com elementos externos. Os corpos agem, mas suas fronteiras vazam e eles interagem com o meio, incorporando pedaços e partes do ambiente externo, enquanto sua ação deve ser externalizada, excorporada.

Esse processo pode ser identificado no relato de Cláudia, 51 anos, 128 quilos depois da cirurgia (e 248 quilos antes)⁶. Ao ser indagada sobre a motivação para a perda de peso, ela responde que “sabia que a perda de peso ia trazer uma série de outras coisas como consequência”. Na contracorrente do saber médico que associa a obesidade a outras doenças, Cláudia nunca apresentou colesterol alto, pressão alta, varizes. Não usa medicamentos, nunca fez outra cirurgia. Segundo ela, os médicos sempre pressupõem problemas e se surpreendem com os resultados negativos dos exames. Ela diz: “eu acho tão interessante, todas as vezes que eu vou ao médico, qualquer coisa que eu sinta, na hora que eu chego, o médico já me dá o exame mais sofisticado”.

Cláudia relata que foi melhorando “por dentro” e “por fora” – “a coisa caminhou junta. “A conversão religiosa um que me fez uma pessoa melhor, um processo que ainda tá acontecendo...”. Antes da cirurgia, ela passou um ano em um *spa* e perdeu aproximadamente 100 quilos. Mas, ao voltar para casa, voltou a engordar. “Aí veio a igreja, a relação entre o emagrecimento e a vida espiritual, que ‘caminham paralelamente’”. Segundo a paciente, o emagrecimento foi consequência não apenas da cirurgia, mas de uma espiritualidade que alterou sua relação consigo mesma, com seu corpo e com o mundo. “Meu corpo hoje, eu sei que tem muita coisa aqui que não, que ao natural não é bonito, mas eu tenho coisas que são bonitas, então o que que eu faço? Eu realço o que eu tenho de bonito. E assim também acontece com o relacionamento. E isso, prá mim, eu aprendi, eu descobri foi com a igreja, foi com a espiritualidade, e, *por consequência, meu corpo foi mudando.*”, ela diz.

Finalizando, Mol & Law escrevem que uma pessoa com diabetes não é apenas uma “pessoa com diabetes”. “Elas podem ter asma, fazer ioga, serem cegas ou transexuais, ir à academia ou tentar perder peso. Elas podem trabalhar em valas, em conselhos ou à frente de salas de aulas. Elas podem se apaixonar ou não, entrar em depressão ou pegar gripe...” (2004:14). Interagindo com esses elementos, elas incorporam e excorporam,

⁶ Entrevista realizada em 2011 na cidade de Belo Horizonte. A entrevista é parte de uma pesquisa mais abrangente, ainda em andamento, vinculada ao LACS (Laboratório das Controvérsias Sociotécnicas), Departamento de Sociologia e Antropologia, FAFICH/UFMG, coordenada por Érica Souza.

agem e contra-agem, performam e são performadas.

A consciência de si, da necessidade do emagrecimento, ou mesmo o saber e a técnica da medicina (a cirurgia) não são suficientes. Para além da cirurgia, alguns entrevistados performaram sua ação de comer e sua relação com a comida; consequentemente, performaram seu emagrecimento (e seu corpo foi performado), bem como o processo de emagrecimento (o corpo performado) performou novas relações, inclusive com a comida. No caso de Cláudia, foram a ação e a interação com a religião que performaram seu emagrecimento, ao mesmo tempo em que o processo de emagrecimento também performou novas relações. Incorporando e excorporando, ela reaprendeu a se relacionar com seu corpo, consigo mesma e com os outros e, como consequência, como ela mesma mencionou, seu corpo mudou.

Seja na bio arte ou na medicina, o desafio é entender como elaborar maneiras de regular eticamente tais formas artificiais de manejo e reconstrução do corpo. O exemplo da eugenia no século XX permanece como um aviso sobre os perigos representados pela busca de organizar socialmente a reconstrução da biologia humana (Weindling 1989). Repensar formas de reconstrução do corpo, via tecnologia, que não representem a morte e sim a liberação dos potenciais do humano (Haraway 1995) é um desafio que requer novos olhares sobre problemas que relacionam a tecnologia, a biologia e a vida social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BROWN, R., Aleksander, I., & Mackenzie, J. 2001. *Biotica: art, emergence and artificial life*. London: Royal College of Art/CRD Research.
- BUTLER, J. 1990. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- _____. 1993. *Bodies that matter*. New York: Routledge.
- CATTS, O., & Zurr, I. 2006. "Towards a new class of being: the extended body". *Artnodes*, (6): 1-9.
- CHAZAN, L. K. 2003. "O corpo transparente e o panóptico expandido: considerações sobre as tecnologias de imagem nas reconfigurações da pessoa contemporânea". *Physis: Revista de saúde coletiva*, 13(1): 193-214.
- DES CHENE, D. 2001. *Spirits and clocks: machine and organism in Descartes*. Ithaca: Cornell University Press.
- DESCARTES, R. 1999. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Edições CEMODECON - UNICAMP.
- FEATHERSTONE, M. 1991. "The Body in Consumer Culture". In: M. Featherstone, M. Hepworth & B. Turner (org.). *The body: social process and Cultural Theory*. London: Sage, pp. 170-196.
- FOUCAULT, M. 2007. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- HARAWAY, D. 1991. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge.
- _____. 1995. Cyborgs and symbionts: living together in the New World Order. In C. H. Gray (org.). *Cyborg handbook*. New York: Routledge, pp. KAC, E. 2003. "GFP Bunny". *Leonardo*, 36(2): 97-102.
- _____. 2005. *Telepresence and bio art: networking humans, rabbits and robots*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- _____. 2007a. "Art that looks you in the eye: hybrids, clones, mutants, synthetics and transgenics". In E. Kac (org.). *Signs of life: bio art and beyond*. Cambridge: MIT Press, pp. 1-29.
- _____. (org.). 2007b. *Signs of life: bio art and beyond*. Cambridge: MIT Press.
- KELLER, E. F. 1995. *Reconfiguring life: metaphors of twentieth-century biology*. New York: Columbia University Press.
- KEMP, M., & Wallace, M. 2000. *Spectacular bodies: the art and science of the human body from Leonardo to now*. Berkeley: University of California Press.
- LAQUEUR, T. 1992. *Making sex*. Cambridge: Harvard University Press.
- LATOUR, B. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- MARTIN, E. 1998. "Anthropology and the cultural study of science". *Science, te-*

chnology and human values, 23(1): 24-44.

MARTINS, H. 2003. "Aceleração, progresso e *experimentum humanum*". In H. Martins & J. L. Garcia (org.). *Dilemas da civilização tecnológica*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, pp. 1-61.

MOL, A. & LAW, J. "Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycaemia". *Body & society*, 10: 2-3, 43-62. Disponível em <http://doc.utwente.nl/48819/1/Hypo39.pdf>.

MONTEIRO, M. 2006. "A arte como reinvenção do corpo: explorando práticas reflexivas da matéria". *História & perspectivas*, 35: 175-209.

MONTEIRO, M. 2009. "Molecular representations: reflections on microarrays and prostate cancer". *Leonardo Electronic Almanac*, 16(4-5): 1-12.

ORTEGA, F. 2008. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond.

PEARSON, K. A. 1997. *Viroid life: perspectives on Nietzsche and the transhuman condition*. New York: Routledge.

RABINOW, P. 1992. "Studies in the Anthropology of Reason". *Anthropology Today*, 8(5): 7-10.

_____. 1999. *French DNA: trouble in purgatory*. Chicago: University of Chicago Press.

RAMÍREZ-GÁLVEZ, M. 2007. "Corpos fragmentados e domesticados na reprodução assistida". *Nada*, 9: 122-143.

RIBEIRO, R. J. 2003. "Novas fronteiras entre natureza e cultura". In A. Novaes (org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 15-37.

ROSE, N. 2001. "The politics of life itself". *Theory, culture and society*, 18(6): 1-30.

_____. 2007. *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press.

SALECL, R. 2001. "Cut in the body: from clitoridectomy to body art". In S. Ahmed & J. Stacey (org.). *Thinking through the skin*. London: Routledge, pp. 21-35.

SANTAELLA, L. 2003. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus.

SANTOS, L. G. d. 2003. *Politizar as novas tecnologias: o impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. São Paulo: Editora 34.

SCHEPER-HUGHES, N., & Lock, M. 1987. "The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology". *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1): 6-39.

SHILLING, C. 1993. *The body and social theory*. London: Sage.

_____. 2007. "Sociology and the body: classical traditions and new agendas". *The sociological review*, 55(1): 1-18.

SIBILIA, P. 2002. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

SOUZA, É. R. 2011. *O corpo modelado pela tecnociência: percepções da cirurgia bariátrica em Belo Horizonte, MG*. Trabalho apresentado na X Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba-PR. Disponível em: www.ram2011.org. Acesso em 03/07/2012.

STRATHERN, A. 1996. *Body Thoughts*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

THACKER, E. 2003. "Data made flesh: biotechnology and the discourse of the posthuman". *Cultural Critique*, 53: 72-97.

TOMASULA, S. 2002. "Genetic art and the aesthetics of biology". *Leonardo*, 35(2): 137-144.

TURNER, B. 1991. "Recent developments in the theory of the body". In M. Featherstone, M. Hepworth & B. Turner (org.). *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage, pp. 1-35.

WEINDLING, P. 1989. *Health, race and german politics between national unification and nazism, 1870-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.

WILMUT, I., CAMPBELL, K., & TUDGE, C. 2000. *the second creation: dolly and the age of biological control*. Cambridge: Harvard University Press.

RETHINKING THE BIOTECHNOLOGICAL BODY: ISSUES ON ART, HEALTH AND SOCIAL LIFE

ABSTRACT

In this article, we wish to extend contemporary discussions on the issue of the reconstruction of bodies made possible by contemporary technoscience, specifically focusing on the implications for conducting theoretical analysis of this process from the social sciences. Firstly, we made evident the theoretical assumptions that guide the use of the categories “body” and “technology”. Secondly, we discuss examples in which bodies are being rebuilt by technologies in order to consider the implications of these practices in everyday life and in art. Whereas the speed at which the development of various biotechnologies occurs often surpasses our ability to aptly discuss their social consequences, we are in the process of reorganizing our expectations and standards of conduct with respect to our own bodies. In this context, we will develop our argument suggesting that experimentation with the body currently takes a character that is at the same time, aesthetic and ethical/political. Moreover, these new possibilities are also related to the production of bodies that articulate aesthetic, health and social variables, since the human body is enacted in its relations with other bodies and with the environment.

KEYWORDS

Body, technology, art, health, social life.

SOBRE OS AUTORES

ÉRICA RENATA DE SOUZA

Mestre em Antropologia Social (1999) e Doutora em Ciências Sociais (2005) pela UNICAMP, com doutorado-sanduíche na York University (Canadá). Foi professora na PUC-Campinas (2005-2010) e atualmente é professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG.

Contato: ericasouza@ufmg.br.

MARKO SYNÉSIO ALVES MONTEIRO

Mestre em Antropologia Social (2000) e Doutor em Ciências Sociais (2005) pela UNICAMP, com pós-doutorado pela University of Texas at Austin (EUA). Atualmente é professor do Departamento de Política Científica e Tecnológica da UNICAMP. Autor de *Os dilemas do humano: reinventando o corpo numa era (bio)tecnológica*. São Paulo: Annablume, 2012.

Contato: markosy@ige.unicamp.br.

O HOMEM BRANCO E O BOTO: O ENCONTRO COLONIAL EM NARRATIVAS DE ENCANTAMENTO E TRANSFORMAÇÃO (MÉDIO RIO SOLIMÕES, AMAZONAS)

DEBORAH DE MAGALHÃES LIMA

RESUMO

O artigo apresenta as narrativas sobre botos que se transformam em homens, ouvidas principalmente na Amazônia, como um registro do encontro colonial. A equivalência entre o boto e um homem branco que seduz mulheres nativas mostra a presença desse tema nas narrativas. A análise explora o ponto de vista dos enunciadore, que relatam os acontecimentos como reais. As narrativas tratam de experiências pessoais, mas são tidas popularmente como “lendas”. Essa equivocação é vista como resultado da tensão entre modos distintos de definir o mundo— o perspectivismo ameríndio e a nossa ontologia naturalista. As narrativas sobre botos são analisadas como uma expressão do encontro entre essas diferentes formas de simbolização, seguida de uma discussão a respeito das consequências de uma tradução direta, incluindo a questão posta pelas próprias narrativas sobre a possibilidade de esse encontro resultar em comunicação.

PALAVRAS - CHAVE

Boto encantado, encontro colonial, perspectivismo, Amazônia.

INTRODUÇÃO¹

É comum encontrar referências à “lenda do boto” em artigos sobre a cultura popular amazônica para compor — com o curupira, a matinta pereira, a iara, o mapinguari —, um retrato exótico e selvagem da região. Neste artigo, trato a “lenda do boto” de outro modo e argumento que é possível entendê-la como sendo a tradução simplificada de narrativas que têm como pano de fundo a história da colonização da Amazônia. Mas ao invés de tratar de fatos e cronologia de eventos, proponho tomar as narrativas sobre o boto como uma história original da população não indígena da Amazônia, hoje mais conhecida como ribeirinha. São histórias originais tanto por serem singulares como por tratarem da origem dessa população.

Selecionei três apresentações da “lenda” de uma entrada na internet pelo Google. Uma de divulgação do governo do Pará, uma da seção *teen* do IBGE e a terceira da Wikipédia em português. A do governo do Pará está abaixo; as outras estão em anexo e foram incluídas apenas para ilustrar o alcance dessa descrição em forma de lenda.

O BOTO



Ilustração: Antônio Elielson Sousa da Rocha

Conta a lenda que o Boto, peixe (*sic*) encontrado nos rios da Amazônia, se transforma em um belo e elegante rapaz durante a noite, quando sai das águas à

¹ Agradeço ao IDSM-MCTI pelo apoio para a realização de viagens de campo em 2005 e 2009, a Ray Troll por permitir a reprodução de suas pinturas, e aos moradores da Vila Alencar, pela amizade e confiança.

conquista das moças. Elas não resistem à sua beleza e simpatia e caem de amores por ele. O Boto também é considerado protetor das mulheres, pois quando ocorre algum naufrágio em uma embarcação em que o boto esteja por perto, ele salva a vida das mesmas empurrando-as para as margens dos rios.

As mulheres são conquistadas pelo boto às margens dos rios, quando vão tomar banho ou mesmo nas festas realizadas nas cidades próximas aos rios. Os Botos vão aos bailes e dançam alegremente com elas, que logo se envolvem com seus galanteios e não desconfiam de nada. Se apaixonam e engravidam deste rapaz. É por esta razão que ao Boto é atribuída a paternidade de todos os filhos de mães solteiras.

O Boto anda sempre de chapéu, pois dizem que de sua cabeça exala um forte cheiro de peixe. Quando chega à festa geralmente é desconhecido de todos, mas logo consegue conquistar uma moça bonita e com ela dança a noite inteira. Porém, antes que o dia amanheça, ele vai embora sem que ninguém o veja mergulhando no rio.

O Boto - “Dom Juan” das águas - é figura popular do folclore amazônico. É o mesmo golfinho da Europa e da Ásia (*sic*). (PARÁ. Governo do Estado do Pará. *O Boto*. Pará. Disponível em: <<http://www.cdpara.pa.gov.br/boto.php>>. Acesso em 03 fev. 2013).

Os textos que apresentam o boto como uma lenda do folclore amazônico descrevem-no como um animal que se transforma em um belo homem branco que seduz as mulheres – “um Don Juan das águas”. Raramente reconhecem que esse enredo é uma síntese, baseada em uma compreensão literal e simplificada, de relatos particulares de encontros envolvendo o narrador ou pessoas conhecidas e botos encantados. Nesses encontros, o boto assume a forma de um homem branco que seduza pessoa para o seu mundo. Reproduzimos, como lenda, narrativas de acontecimentos que não podemos considerar verdadeiros porque partem de premissas inaceitáveis do que é possível acontecer no mundo real. Ao contrário da forma sintética de apreender as histórias, as narrativas particulares tratam de episódios vividos — acontecimentos, ocorrências e fatos —, e não de uma crença folclórica. Podem ser escutadas mais facilmente de moradores de áreas ribeirinhas, mas também nas cidades e, em geral, mas não necessariamente, são contadas por pessoas com baixa escolaridade.

O recorte sociológico é um dado importante, porque a distância dos narradores em relação ao cânone sociocultural estabelecido cria uma barreira contra a possibilidade de aceitarmos um modo diferente de definir o real. Já a síntese das narrativas em um enredo simplificado, como uma estória, permite suspender a descrença e aceitá-la como um elemento do folclore amazônico. A concessão é feita pelas mesmas razões hierárquicas: por ser uma expressão cultural de origem sociocultural inferior – de primitivos, ingênuos ou ignorantes.

A desigualdade de poder cultural caracteriza o contexto em que se confrontam duas formas de simbolização – a que pode ser chamada “tradicional amazônica” (por falta de identificação própria) e a “branca”, como a elite educada e ocidental é conhecida

na Amazônia. Outra dificuldade para compreender as narrativas de encantamento é o fato de não haver nenhuma fronteira demarcando um coletivo e um núcleo de simbolização ao qual se pudesse identificar “uma cultura”, diferente e particular. Os narradores não têm nenhuma denominação específica – são amazonenses, paraenses, amapaenses, tefeenses... Falam o português, são cidadãos brasileiros, tem acesso à televisão e não estão isolados do mercado. Há alguma referência aos “caboclos”, ou à cultura cabocla, mas esta é outra maneira de formular uma explicação inteligível em nossos próprios termos (Lima 1999). Por outro lado, a faculdade de vivenciar encontros com seres encantados, ou a disposição para acreditar na veracidade das narrativas sobre tais encontros, pode separar de modo absoluto pessoas que, em outros assuntos, podem estar como que “do mesmo lado”.

Identificar o tema do contato nessas narrativas implica perceber uma historicidade própria, como sugere a tese de Marshall Sahlins (1990). A equivalência entre o boto e o homem branco é a expressão visível desse tema, reafirmada pela roupa branca, assim como o tópico da sedução e da abdução de mulheres nativas, ou a sua conquista. O encontro também pode se dar entre um homem nativo e uma mulher branca, descrita como tendo cabelos louros, olhos claros e vestindo roupa branca. Uma visão pessimista sobre o contato é dada pela mensagem de perigo, de risco de abdução de indivíduos para outro mundo – a cidade submersa do encanto, ou “o mundo do fundo”. Ela é formulada por meio de conceitos ameríndios de transformação de corpos, ou de o “boto virando gente”. O fato de serem contadas como relatos de experiências vividas, mas apreendidas popularmente como lenda, expressa a tensão entre o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 1996; 2002b; 2004a; 2004b; 2011) e a nossa ontologia.

Ainda que as narrativas enfrentem um contexto desfavorável de dominação cultural, a sua estrutura de validação garantiu ao perspectivismo ameríndio poder para resistir a mais de 500 anos de iminência de extinção. Como discuto abaixo, é possível ver, nesse refúgio de expressão do perspectivismo, as próprias narrativas especularem sobre a possibilidade do encontro entre as duas formas de simbolização resultar em comunicação.

Ao chamar atenção para esse poder de resistência, minha intenção é mostrar que as narrativas exprimem uma instância particular de “comparação do incomensurável” (Viveiros de Castro 2007: 215), ao articularem domínios culturais que operam com premissas ontológicas incompatíveis. Embora de modo preliminar, e mais propositivo do que conclusivo, argumento que a inteligibilidade das narrativas exige uma disposição para reconhecer a diferença entre essas premissas, seguindo a proposta de Viveiros de Castro (2002a; 2004b) de controlar o modo como é feita a tradução antropológica de conceitos nativos.

O MUNDO DO ENCANTE, OS ENCANTADOS E A CIDADE ENCANTADA



“The Encante”, © Ray Troll, 2004

As histórias sobre os botos pertencem a uma construção cosmológica mais extensa, porém frouxa. Têm como base a noção de encanto — os seres encantados e o lugar onde vivem, a cidade do fundo —, que configura uma ontologia própria.

Os encantados são seres dotados do poder de transformação entre um corpo animal e um corpo humano, que é o meio pelo qual se manifestam e estabelecem comunicação com as pessoas. Costumam aparecer em festas e seduzir as moças com quem dançam². Apesar de não serem claramente malignos (mas sim *malinos*, uma expressão amazônica próxima do sentido de travesso ou traquina), os botos representam perigo porque podem atrair a pessoa para a cidade do encanto, onde moram, descrita como muito iluminada e magnífica, localizada no fundo do rio.

“O mundo do fundo existe por baixo da capa de água que o encobre”, explicou o Sr. Antenor, 65 anos, da comunidade Vila Alencar, no Médio Rio Solimões (fevereiro 2009). Apontando para o rio, disse: “essa água que vemos é só uma capa. Para baixo é só cidade...É outro mundo, com sol inclusive. Na cidade, os botos vivem como pessoas”.

A localização da cidade que apontou é precisa. Fica na boca do Rio Japurá, na confluência com o Rio Solimões, no estado do Amazonas. Na margem esquerda do Solimões está a comunidade de Seu Antenor, e na margem esquerda do Japurá, a

2 Outra forma animal, além do boto, é a cobra grande, que pode se apresentar como um navio encantado, muitas vezes carregado de mercadorias – um signo importante nas narrativas de contato de povos ameríndios (Albert e Ramos 2002). A cobra grande, como o boto, é considerada um animal que pode ou não ser um encantado. Mas, ao contrário do boto, os biólogos negam a existência da cobra grande. Também discordam dos ribeirinhos a respeito da existência de uma espécie de onça aquática, a onça d’água.

comunidade Caburini. A Foz do Japurá é conhecida como lugar de uma cidade do encanto. Seu Afonso, 59 anos, cunhado de Antenor, explicou: “é uma grande sala de encantado, porque o rebojo é muito grande. Os botos fazem grande cardume, eles moram lá”.

Seu Antenor já foi para o fundo, mas muito rapidamente. Foi puxado por um vulto feminino que se sentou atrás dele em sua canoa. Descreveu ter visto uma porta quando estava no fundo, mas não entrou. Em 2007, seu sobrinho Tino, de 18 anos, ficou horas desaparecido depois de ter ido tomar banho na beira. Seus pais, Afonso e Benta (58 anos), relataram que ele tinha sido abduzido por uma mulher branca.

O relato mais famoso nessa região do Solimões envolve Lázaro, 43 anos, casado com Edineuza, 38 anos, sobrinha de Antenor. Ele é de Caburini e ela é da Vila Alencar, onde os dois moram. Os moradores das duas comunidades são aparentados e há muitos casamentos entre eles. Vila Alencar possui 156 moradores e Caburini, 99. O relato da abdução de Lázaro é conhecido por todos, mas ele mesmo não fala sobre o assunto. Depois de sua cura, tornou-se um curador famoso, um *sacaca*. Quando foi para o fundo tinha 17 anos. Seu desaparecimento e retorno foram testemunhados por moradores do Caburini e da Vila Alencar. Como em outros casos de retorno, teve que passar por um tratamento para evitar que voltasse para o encanto, pois se sentia atraído para a água. Seu pai o levou para o Rio Juruá, onde teve outras experiências e desenvolveu o dom da cura.

Há uma descrição do mundo do fundo na tese de doutorado de Alencar (2002), feita por Gedalva, moradora da comunidade São João, também na região do Médio Rio Solimões:

É muito lindo, lindo, lindo. Lá no fundo d'água é mais bonito do que aqui em cima da terra, Deus me livre! Porque lá é claro todo tempo. É assim como uma cidade mesmo, grande assim. Como aqui de noite, assim, quando acende um motor de luz que clareia... Lá não tem mato não, é limpo mesmo. O porão do Solimões é limpo. Tem canto que não tem nem pau... As casas deles não são como as nossas aqui em cima não. A casa deles é bonito mesmo... tem canto que a gente chega e está assim como a gente, e tem canto que só está aqueles bichos assim virando em cobra, boto, em tudo quanto é de bicho. Tem tartaruga, tem todos aqueles bichos de casco, a gente vê no fundo da água quando a gente vai. (Alencar2002: 202)

Na cidade do fundo, quem aceitar as ofertas de comida ou de sexo também se torna um encantado. Lázaro pôde voltar porque não aceitou comida. Dona Nila, 102 anos, natural do Japurá e residente em Tefé, me relatou sua experiência com emoção:

A cidade de lá não é como aqui não. A cidade de lá é diferente... não tem mato. Lá tem tudo. Só quem me fez voltar de lá foi um caju desse tamanho. Enorme. Mas isso já faz muitos anos. Fui. Só que eu fui, quando completou as horas, voltei. (...) O homem me levou. O homem que foi me chamar disse:

– Nós vamos descer aqui.

Até que eu desci por aquela escada. Desci. (...) Aí eles me disseram que tem a porta. Só abre a porta quando eles querem levar mesmo. (...) Quando cheguei lá, fui atrás dele. Ele foi me levando:

- Vam’bora, vam’bora.
- Pra onde nós vamos?
- Vamos escutar o sabiá cantar.

(Diz-que...).

Era bonito aquele campo. Pra lá tinha muita casa, fruteira bonita. Eu estava com fome quando aconteceu isso. Ora, não tinha comido! Aí que eu me agradei daquele caju. Andei muito. Passei pelo cajueiro.

- Me dê o caju?
- Pode apanhar o caju, mas se comer não volta mais.

Mas oh, o caju... Não me esqueço daquele caju. Era um cajuzão e estava amarelinho!” (Tefé, julho 2005. Retorno à referência ao caju abaixo, por isso o negrito).

Alencar apresenta o relato feito pelo Sr. Manuel e a esposa Santina, moradores de São João, de um conhecido que foi encantado, mas retornou. Como nos outros casos, seu retorno só foi possível porque não aceitou a oferta de alimentos e depois de voltar, a intervenção de um pajé forte, um *sacaca*, o curou.

“Ele morava na cidade que nós morava. Na época que eu vivi lá eu tinha dez anos e ele tinha uns 25 anos, esse rapaz. Ele foi só uma vez e voltou. Ele disse que estava na beira tomando banho e quando deu fé, o bicho pegou na perna dele e carregou para o fundo. Aí, para liberarem ele do fundo, (...) o pai dele foi atrás de um *sacaqueiro*, e foi esse velho que curou. Eu sei que ele fez um trabalho lá, fez umas orações num barro lá, aí mandou jogar, meia-noite, lá no meio do remanso aquele barro. Desde essa vez, até hoje, nunca mais boto boiou perto dele. Afastou tudo. Ficou um sujeito normal (...) Três dias [ele ficou lá](...) Tudo vinha pra ele, aquelas coisas cheirosas, que via assim e dava aquela vontade. Aquela comida linda, cheirosa, aquela carne assada, era bife, era tudo que vinha assim pra ele. Ela [a mulher do encanto], botando assim, naquelas lindas mesas e chamando ele pra comer com eles (...).Tudo que aparecia lá ele não quis nenhuma vez. Mas ele só não ficou porque não comeu nada. Mas se ele comesse mesmo, ou bebesse uma coisinha de nada, aí pronto. Não vem mais nunca!” (Alencar 2002: 209).

Na explicação dada a Alencar por Santina, a metamorfose de encantados é pensada como uma troca de roupas, ou de “capas”.

Eu acho que eles se viram assim num bicho, mas é como se fosse uma capa que eles se metem dentro. E quando é assim, para eles se aparecer nas vistas de nós, eles deixam a capa e vêm em cima da água. Quando eles voltam lá para o fundo, aí eles tornam a pegar aquela capa e veste. (Alencar 2002: 213)



Disponível em: <<http://www.terrabrasileira.net/folclore/regioes/3contos/boto.html>>

Perguntei para Dona Nila sobre a capa e ela confirmou, porém com uma explicação diferente sobre o seu uso no fundo.

“Aquilo que a gente vê, é uma capa. Quando tira, sai uma mulher, sai um homem. A capa é o bicho. A gente está igual à gente aqui ó. Bonitos e feios, crianças, e velhos e velhas. Todos.”(Tefé, julho 2005).

O corpo visível do animal é uma capa; a capa-animal veste um corpo humano, com variações físicas iguais às nossas. Corpos que variam em idade, beleza e sexo.

Esses depoimentos dão mostra da presença viva do mundo do encanto na paisagem do Solimões. Também expõem, por contraste, a dificuldade de enquadrá-los nas nossas premissas sobre o que é possível acontecer no mundo real.

A transformação de corpos, a capa encobrindo o humano, a produção do corpo pelo compartilhamento de substâncias, a cura xamânica e vários outros temas presentes nas narrativas de encantados apontam para as cosmologias ameríndias, certamente a sua referência de origem (cf. Ârhem 1993; Lima 1996; Viveiros de Castro 1996, 2002b; Vilaça 2000; Gow 1993, 2001, 2003, entre outros). Mesmo assim é preciso notar a forma da mediação dos conceitos ameríndios para o português, a começar pelo próprio termo “encante”, do latim *incantare*, ligado a feitiço, recitação de palavras mágicas e sedução. A floresta encantada, o príncipe encantado em sapo e outros são referências europeias para a cidade submersa e os seres metamórficos dessa cosmologia amazônica. Tal como na citação da lenda vista acima, em que o boto é apresentado como “Don Juan”, a transição de um sistema simbólico a outro faz empréstimos culturais para estabelecer associações

e facilitar a compreensão.

Ao mesmo tempo em que traduzem conceitos para torná-los inteligíveis, as equivalências europeias produzem um afastamento dos significados enunciados pela cosmologia ameríndia, caracterizando as narrativas do boto, e dos encantados de modo geral, por uma tensão permanente entre as formas ocidental e ameríndia de simbolização, pois uma forma está sempre a querer se dizer através da outra.

As cosmologias ameríndias têm uma concepção mais extensa das qualidades que definimos como “humanas” de agência, subjetividade, consciência, alma e perspectiva (Viveiros de Castro 1996; Lima 1996). Viveiros de Castro chamou de perspectivismo a compreensão ameríndia de que os humanos e outros seres vivos compartilham a mesma cultura, no sentido de serem todos sujeitos em potencial. A qualidade perspectiva está principalmente nas espécies de animais com as quais os ameríndios estabelecem relações de troca do tipo presa-predador. A esses animais são atribuídos modos de vida iguais aos dos ameríndios, com a diferença de que nem os humanos nem os animais podem normalmente perceber sua identidade, mas se veem de modos distintos porque a diferença entre os seus corpos assim determina. Pessoas e animais se opõem pelas faculdades distintas de seus corpos, mas cada um vê a si mesmo, seus corpos, alimentos e adornos como os ameríndios se veem.

Como mostrou Viveiros de Castro (1996; 2002b), os ameríndios, ao contrário de nós, atribuem uma unidade cultural a humanos e animais (“cultura sendo a natureza do sujeito”), e uma multiplicidade de naturezas, de corpos e capacidades perspectivas (“natureza sendo a forma corporal do Outro”), pois é a partir das diferenças de corpos que as alteridades são percebidas. Para nós, a natureza é uma só e aproxima humanos e animais; o que nos diferencia dos animais é a cultura. Para eles, a cultura é uma só e o que afasta humanos e animais são seus corpos, suas naturezas diversas. Viveiros de Castro resume o contraste, denominando de *multinaturalismo* a visão ameríndia e *multiculturalismo*, a nossa.

Mas, esta é a especificidade e a particularidade das histórias de botos e as questões que elas levantam: se na cosmologia ameríndia os diferentes tipos de gente não se reconhecem nas suas formas humanas senão em ocasiões excepcionais (como no encontro solitário entre um caçador e sua presa), ou no caso dos pajés, porque podem efetivar a comunicação pela metamorfose de seus próprios corpos, o que dizer do caso em que qualquer humano pode, involuntariamente, encontrar-se com um boto encantado na sua forma de homem (ou mulher) branco? Se, como espero mostrar, o tema das narrativas for uma resposta, em termos ameríndios, ao choque do contato, e constituir um registro histórico desse contato, em que plano da sua cosmologia os homens brancos estariam situados? E como é visto o resultado dessa comunicação? Por que a alteridade dos brancos, pensada em termos de diferença de corpos, é relacionada especificamente ao boto? Que modelo de predação estaria sendo apontado?

O reconhecimento da presença de um referencial perspectivista nas narrativas do encanto suscita inúmeras questões discutidas pela etnologia brasileira contemporânea. A qualidade subjetiva do animal é evocada de modo particularmente eficiente pelo boto, cuja agência e capacidade de comunicação com humanos são universalmente reconhecidas. A espécie dos botos é, por esse motivo, particularmente eficiente para transmitir o enunciado ameríndio em uma situação de confronto com um modo de simbolização distinto e dominante. Os botos, comopajés e como homens brancos, ocupam uma posição superior na ordem cosmológica anunciada.

AS NARRATIVAS E SUA TRADUÇÃO

As histórias dos encantados têm como base relatos de episódios vividos, nos quais o personagem principal é sempre uma pessoa conhecida, ou o próprio narrador. A estrutura da narrativa combina uma experiência particular e as referências convencionais desse modo de simbolização – os encantados, a cidade, o navio, o homem branco, a festa, a sedução e a abdução. Não só as narrativas particulares como também o enredo sintético da lenda e a análise que proponho se valem dessas convenções.

Depois do trabalho pioneiro de Eduardo Galvão (1955), seguido por Heraldo Maués (1990; 1999; 2008), a mais extensa apresentação de narrativas de encontros com encantados na Amazônia é de Candace Slater no livro *A Dança dos Botos* (1994). Baseado em trabalho de campo longo e rigoroso realizado nas cidades e arredores de Parintins, Carauari, Macapá e Porto Velho, resultando em mais de 200 horas de gravações, o livro destaca 42 narrativas, além de incluir trechos de outras. Para organizar a discussão, as narrativas são agrupadas com base em três qualidades do boto: o boto como encantado, o boto como amante e o boto como homem branco. Para meu argumento, no entanto, é preciso manter os três atributos reunidos. Reproduzo duas narrativas coletadas por Slater. São relatos de acontecimentos, dirigidos à própria autora, contados por uma senhora de 75 anos, natural do interior do Pará e residente em Parintins, e por uma mulher de 19 anos, natural de Parintins. Ambas casadas e donas de casa; a primeira sem educação formal, a segunda com instrução primária (Slater 1994: 187-189).

Aí, apareceu lá na beira um rapaz muito bonito. Era Boto, né? Mas em forma de homem, aquele homem bonito. Ai, ele queria que eu fosse para o fundo com ele. Queria que eu fosse a mulher dele, disse que dava muita riqueza, muita coisa boa para mim. Que ele morava numa casa muitíssimo bonita, né? Que ele era tipo conde; a senhora já ouviu falar em conde, Dona Cândida? Pois é, ele era conde e eu queria, queria sim. Só que eu tinha os meus filhinhos ainda pequeninhos, e não dava para mim... (Slater 1994: 277).

“Olhe, cada vez eu ia lá na beira, apareciam aqueles Botos, puxando conversa comigo. Achei tudo esquisito, me davam muito medo. Me convidaram para entrar na água, conhecer a cidade deles no fundo. Logo depois, comecei a ter muita dor de cabeça, não dava para eu comer, não dormia nada. (...). Por fim, (meu esposo) me levou para um pajé daqui. Esse falou para ele que eu tinha o espírito fraco. Se eu ficasse lá, o Boto me levava para o fundo do rio e não voltava mais. Assim que ainda estou aqui em Parintins...” (Slater 1994: 277-278)³.

Esses poucos exemplos não esgotam a amplitude de variações nas histórias de encontros com o boto. Mesmo assim, permitem inferir que uma base convencional-coletiva é o ponto de apoio para uma variada gama de experiências individuais. O núcleo de base do enredo, formado pela sequência homem branco –boto – sedução – encantamento, admite diversas interpretações, e concordo com Slater quando diz que as narrativas tratam do risco da perda de si, pois se transformar em encantado significa perder os laços sociais que definem o indivíduo. O encantamento implica romper com todos os vínculos sociais para viver uma aventura em outro mundo, correndo-se o risco de não voltar.

Mas para acessar o significado dessa experiência para os ribeirinhos é preciso ultrapassar nossas convenções interpretativas e considerar as premissas ontológicas que validam a realidade vivida por eles. O perspectivismo ameríndio –segundo a síntese teórica desenvolvida por Viveiros de Castro(*op.cit.*) –oferece uma chave para acessar realidades e disposições incompreensíveis nos nossos termos. As implicações teóricas do perspectivismo ameríndio são abrangentes e alcançam a própria prática antropológica, como mostrou Viveiros de Castro (2004b) quando propôs que a antropologia deixe de ser um exercício de tradução baseado na comparação direta de linguagens diferentes e passe a “comparar as comparações”, a dos nativos e as antropológicas. Sugere uma comparação antropológica que controle “instâncias de equivocação” a fim de garantir a fidelidade dos conceitos da linguagem de origem e reconstituir a intenção original da antropologia nativa sobre a qual se escreve. Essas proposições inspiraram meu exercício de tradução das narrativas de encantamento, ainda que a expressão do perspectivismo entre os ribeirinhos – centrada nas conexões com o mundo dos encantados – apresente uma expressão mais restrita e tênue em comparação com a sua abrangência na cosmologia ameríndia.

No perspectivismo ameríndio, como Viveiros de Castro mostrou, as representações culturais são atribuições universais; todo corpo que possui capacidade subjetiva se relaciona com o mundo por meio das mesmas representações. O modo como os conceitos são relacionados a referenciais concretos varia de acordo com a natureza de cada de corpo – seus *habitus* e afetos. Por conseguinte, embora corpos diferentes vejam o mundo do mesmo modo, o que veem como “a mesma coisa” não é coincidente.

3 As citações são da tradução para o português: *A Festa do Boto*, publicada pela Funarte em 2001.

Tais premissas ontológicas determinam a separação de espécies animais em termos de naturezas-mundos distintas. Mesmo que cada uma viva subjetivamente de modo igual, não há correspondência direta entre os mundos em que vivem. Em tal realidade o relativismo cultural dá lugar a um relativismo natural – o que requer de nós um esforço de compreensão difícil de realizar.

Where we see a muddy salt-lick on a river bank, tapirs see their big ceremonial house, and so on. Such difference of perspective—not a plurality of views of a single world, but a single view of different worlds—cannot derive from the soul, since the latter is the common original ground of being. Rather, such difference is located in the bodily differences between species, for the body and its affections (in Spinoza’s sense, the body’s capacities to affect and be affected by other bodies) is the site and instrument of ontological differentiation and referential disjunction. (Viveiros de Castro 2004b: 4).

A cosmovisão perspectivista direciona a atenção para a diferença entre os corpos; leva os ameríndios a se interessarem pelos processos de fabricação de cada corpo animal, pois as diferenças são responsáveis pela constituição de suas naturezas-mundos particulares. Em termos reflexivos, acarreta na necessidade de identificar, por comparação, os domínios relacionais produzidos pelas capacidades de cada corpo específico. Essa atenção dá origem a uma antropologia nativa preocupada em controlar instâncias de equivocação para poder perceber aparências enganadoras, quando as coisas não são o que parecem ser. O exercício de comparar os domínios relacionais de cada corpo específico é uma maneira de antecipar o perigo de entrar na natureza-mundo de outro animal e confundir os objetos “deles” pelos “seus”. Controlando a equivocação é possível identificar “coisas homônimas”, que aparentam o que são do ponto de vista de outros corpos, em seus outros mundos.

A experiência narrada por Dona Nila ilustra bem a importância do exercício comparativo: “– quem me fez voltar foi um caju”, disse logo no começo do seu depoimento. Enfatizou a sua atração por um lindo caju porque esse foi o maior perigo pelo qual passou. Não tinha como saber o quê, naquele mundo submerso, estaria vendo como caju. Na sua experiência de descer ao mundo do encanto, comer aquele caju implicaria assumir o ponto de vista dos encantados. A ingestão teria efeito transformativo sobre o seu corpo e a sequestraria para o encanto. A sua recusa (influenciada pelo aviso dado por seu abductor) foi, segundo ela, “quem a fez voltar”.

Com essas premissas ontológicas, o perspectivismo ameríndio produz um modo de relação interespecífico baseado na “desconfiança”. É preciso prestar atenção às aparências e investigar a quem elas pertencem. As narrativas do boto tratam dessa preocupação em relação ao homem branco, que se apresenta vestido a caráter. A pergunta de fundo é: o que é essa aparência?

Viveiros de Castro (2011: 903) chama atenção para as condições em que a equivocação é percebida. A revelação se dá em um encontro acidental entre um humano e um animal, como no caso dos ribeirinhos com um encantado, quando é possível notar que as capacidades dos corpos, portanto as suas “naturezas”, diferem. Sendo o mundo do encante um lugar de “espécies de gente diferentes” é preciso se manter em alerta para não travar relações de comensalidade ou sexualidade naquele domínio relacional que não é o seu. Ser enganado por esse outro mundo pode levar a uma “perda de si”, à adoção do ponto de vista da alteridade, caso o engano seja literalmente consumado (como nota Viveiros de Castro *op. cit.*, não é possível adotar dois pontos de vista ao mesmo tempo, a não ser por meio da transformação do corpo). Slater percebeu esse perigo, ao concluir que o encantamento trata do risco de perda de si.

Mas com a teoria do perspectivismo é possível especificar o contexto em que se dá a perda de subjetividade e nos aproximarmos do significado próprio do encantamento. Traduzir diretamente as narrativas de encantamento com nossa linguagem conceitual produz o equívoco de não alcançar o significado do enunciado de origem. Segundo Viveiros de Castro (2004b), as linguagens conceituais são separadas por um “espaço de equivocação”. A tradução deve se colocar nesse espaço para enfatizar o equívoco, mas não para desfazê-lo – “desvendar o espaço que existe entre linguagens conceituais em contato, e não escondê-lo” (*op. cit.*: 10). No perspectivismo ameríndio, cada espécie de corpo produz uma natureza-mundo própria em que as noções são compartilhadas e a comunicação é livre; entre esses domínios específicos a “tradução” trata do reconhecimento de homônimas, ou o “controle da equivocação”, na expressão de Viveiros de Castro. Como o caju para D. Nila. Não se trata de saber qual é seu significado para os encantados. Nessa definição de mundo, o caju é universal. A fruta é a mesma para todos os sujeitos, encantados ou não. O que importa é saber se o que cada um vê como caju se refere ao mesmo correlativo objetivo. Do mesmo modo, controlar a equivocação é diferente de interpretar o homem branco metaforicamente. Relacionar o homem branco ao boto nessa linguagem – situá-lo enfaticamente no mundo do encante – é expressar uma diferença ontológica por meio de um enunciado sobre o corpo. É dizer “o homem branco é outro”.

O exemplo apresentado por Viveiros de Castro do quiproquó envolvendo a tradução para o português da palavra kaxinawá *txai* por *irmão* ilustra bem a necessidade de mudar o paradigma de tradução, com a vantagem de fazer referência a uma situação familiar (Viveiros de Castro 2004b:17 *passim*). O equívoco nesse caso envolve a diferença entre as definições de relacionalidade nos dois idiomas de parentesco, o nosso e o deles.

No nosso idioma de parentesco, damos prioridade à consanguinidade. Nosso protótipo de relação é a ligação entre irmãos, e projetamos a fraternidade como um ideal para a humanidade. Irmãos compartilham uma mesma ascendência; são filhos dos mesmos pais e, por extensão, compartilham a mesma linhagem ancestral. Nesse

universo de referência, os termos mediadores da relação de parentesco (pai, mãe, avós, etc.) são os mesmos para todos. Por contraste, o idioma de parentesco dos Kaxinawá é centrado na afinidade, uma relação de parentesco gerada por uma aliança conjugal. Seu modelo de relação são os cunhados, pessoas ligadas por uma mulher com a qual cada um possui uma relação diferente: é irmã para um e esposa para o outro. Nesse modelo, a mediação institui uma diferença de perspectiva. A relação tem como base um termo que é transformado em “coisas diferentes”. Para as pessoas relacionadas como *txai*, o termo mediador não é um referencial de identidade tal como os pais são para irmãos, mas de diferenciação: a relação é fraternal para um e conjugal para o outro (*ibidem*).

A tradução de *txai* por irmão ignora a diferença entre esses idiomas de parentesco. Enquanto os Kaxinawá partem da constatação de que toda relação de afinidade estabelece uma diferença de perspectiva e adotam essa relacionalidade perspectivista como modelo de relação interpessoal, nosso protótipo de relacionalidade é a identidade consanguínea. Usamos a metáfora da irmandade para firmar relacionamentos com base nos ideais de igualdade e fraternidade. Quando os Kaxinawá usam o vocativo *txai*, estão fazendo referência ao termo de afinidade cunhado (ou primo cruzado), o vocativo metafórico usado para incorporar estrangeiros ao seu universo de relações.

A referência ao idioma da afinidade nos ajuda a imaginar uma realidade que comporta “muitas naturezas”. A multiplicidade pode ser compreendida como uma extensão objetiva do modelo de afinidade segundo o qual um referente é ao mesmo tempo “coisas diferentes”, dependendo do tipo de relação estabelecida com o objeto (no caso, o modo como o corpo se correlaciona aos objetos). O pano de fundo que sustenta a “multiplicação de naturezas” é o compartilhamento de um único idioma conceitual, sobre o qual a diferença entre corpos produz transformações.

A tradução de uma realidade diversa da nossa deve, por isso, assumir a diferença entre linguagens conceituais como “condição da significação e não o seu impedimento” (Viveiros de Castro *op. cit.*). A diferença entre encantados e humanos para D. Nila é reconhecida pela identidade cultural do caju, o elemento diferenciador de suas naturezas. E para os ribeirinhos, a transformação do homem branco em boto é uma declaração de que se trata de um corpo (uma natureza, um mundo) diferente. O homem branco é três vezes diferenciado: ele (ou ela) é uma capa, a roupa branca, sobre a capa animal que é “o bicho” (no dizer de D. Nila) e esta encobre o humano universal.

A produção desse significado do homem branco tem um sentido preciso, pois dizer que o boto é um homem branco não é o mesmo que anunciar “o homem branco é um boto”. Esse significado de “sentido” (como direção) faz toda a diferença para um controle da equivocação, pois esclarece as posições da relação pronominal entre sujeitos e objetos. Ao discriminar quem vê o quê (o que cada um vê), é possível mapear as correspondências entre objetos na visão de uns e outros (ou o que é o caju de cada um, em comparação com o que não é). A comparação entre cada tipo de “gente diferente” é feita por meio da

identificação das correspondências entre seus correlativos objetivos (como especificar que a caçuma da onça é o sangue do humano, em outro exemplo de Viveiros de Castro). Esse modo de definir as relações entre sujeitos e objetos produz um mapeamento do universo das diferenças: a transdução permite inventariar as instâncias de homonímia (a equivocação), para se prevenir do engano de interpretar literalmente os correlativos objetivos e adotar um ponto de vista que não é o seu.

Porém, é preciso não deixar de chamar atenção para uma particularidade do mundo do encante em relação ao perspectivismo ameríndio. A cidade dos encantados é descrita com muitos adjetivos que podem ser resumidos por “magnificante”. O perspectivismo ameríndio, por outro lado, é apresentado como uma reprodução fiel da vida dos ameríndios: “animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real” diz Viveiros de Castro (1996: 127), e seus mundos giram igualmente em torno “da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos...”. Ao dizer que a cidade do encante possui “tudo de melhor”, as narrativas problematizam a alteridade do homem branco. É como se reformulassem o perspectivismo ameríndio, alterando o *status* universal da cultura de fundo. Percebe-se uma quebra na unidade da cultura com a introdução de uma diferenciação hierárquica das subjetividades, expressa na apresentação de mundos constituídos por coisas diferentes: o mundo dos ribeirinhos é inferior ao mundo magnificante do encante.

O PODER DE RESISTÊNCIA DO PERSPECTIVISMO ENTRE OS RIBEIRINHOS

Embora as narrativas sobre o boto tenham como fundamento uma referência simbólica coletiva, não se trata de um relato mítico acontecido em tempos imemoriais, mas de experiências vividas individualmente e quase no presente. É esse caráter de experiência próxima que dá força à simbolização coletiva. As referências comuns são sempre atualizadas a partir de um acontecimento ocorrido há pouco, ou em um passado não muito distante, com alguém e em um local conhecidos. Ou seja, existe um remanso do boto, um canal aberto pela cobra grande e um lugar no fundo do Amazonas (ou de outro rio), onde há uma cidade encantada. Esses lugares formam a paisagem vivida pelos narradores e seus ouvintes. Seja em Tefé, em uma comunidade no rio Japurá, Parintins, Soure ou Gurupá, a paisagem conta e é também testemunha das narrativas sobre os

encantados (no sentido de paisagem formulado por Ingold 1993⁴).

Aí eles encostaram a canoa na sombra daquela árvore bem grande – noite de luar bonito – e subiram para a casa. E olha, lá tinha aqueles bichos, todos vestidos de branco, cantando e dançando no meio da cozinha, – mas eram muitos, né? Era bicho, tipo pássaro, só que engerados em gente; uns ainda estavam em pássaro, outros já estavam em gente. E a cozinha estava cheia daquela gente, sabe? Aí, quando deram fé, eles iam correndo pelo meio do mato. E o pessoal atrás deles com as armas, pularam por cima com as armas, né? E quando eles atiraram neles, caíam como pessoa. Só que o corpo ficava se batendo assim, até virar bicho. Mataram bastante desse povo que estavam fazendo festa na cozinha. **Isso no Sapucaia, bandas de Nhamundá.** (Slater 1994: 252. Ênfase adicionada).

As narrativas de encantamento apresentam como qualidade principal a vivência, o testemunho. Seguindo esse predicado, Slater foca o tempo presente para ancorar sua análise da relação entre os narradores e o contexto social amazônico. A perspectiva contemporânea fundamenta também seu marco interpretativo. Cita a crítica literária, o folclore, a história e a antropologia cultural (Slater 1994: 5), mas ela mesma é, como representante de sua própria convenção cultural (cf. Wagner 1981), e de modo muito sincero, tanto intérprete como a principal interlocutora das histórias que lhe foram contadas. A autora propõe a questão da veracidade das narrativas que relata e estuda, e confessa que grande parte do seu fascínio decorre do fato de terem permanecido um mistério para ela. Admite que muito do que aprendeu sobre o boto “deve-se diretamente a estes momentos em que esqueci quem era eu e quem era o outro.” (Slater 1994:7).

Por outro lado, Slater conta que seu interesse pelo assunto e suas características físicas (alta, pele clara, olhos azuis, além do costume de usar roupas brancas), fizeram muitas pessoas lhe perguntar se não seria ela mesma uma “mulher-bota” (p.7). Alencar, que é morena, também foi comparada a uma mulher do encante. Ao final do enredo de Manoel e Santina, no trecho citado acima, Santina observa: “E essa mulher era, assim mal comparado, como a dona Edna! Branca!” (Alencar 2002: 210). Também ouvi a comparação, quando descreveram a mulher encantada de uma história como sendo “branca como a senhora”. As experiências de Slater, a minha e de Alencar na região do médio Solimões sugerem um desenho da relação dos dois modos de simbolização, o ameríndio e o nosso, em termos de um distanciamento variável entre um grupo de convivência que referenda a experiência como real, e o estranhamento daqueles para quem a ideia de um mundo encantado é impossível.

4 Ao recusar as abordagens naturalista e culturalista, em que a paisagem é definida ou como sendo o contexto neutro e externo à atividade humana ou como um ordenamento cognitivo ou simbólico do espaço, Ingold (1993: 152) propõe o conceito de dwelling parauma abordagem segundo a qual a paisagem, “is constituted as an enduring record of – and testimony to – the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves.”

Há nas narrativas sobre o boto inúmeras referências comprobatórias para a sua comunidade de ouvintes. Elas informam sobre lugares, pessoas conhecidas que viveram o evento (o próprio narrador, ou alguém de seu círculo de relacionamentos) e entidades encantadas cuja existência é um pressuposto comum. O conhecimento compartilhado valida as narrativas, que, por sua vez, são entendidas como testemunhos que corroboram o conhecimento coletivo. É uma prova circular, uma validação tautológica.

Na ausência do consenso sobre a existência do mundo do encanto, ou na impossibilidade de “gente virar bicho”, as narrativas são qualificadas de lendas, credices ou mesmo mentiras. Em Manaus, conversei com um pescador de 66 anos, funcionário do INPA e assistente da pesquisadora de botos Vera da Silva. Antes de repetir a narrativa de um encontro com uma mulher-bota que tinha apresentado em uma entrevista gravada para a televisão, Sr. João Pena lembrou com tristeza a crítica de um sobrinho: “Mas tio, o senhor vai para a televisão contar mentira!” Para Sr. João, a geração atual não conhece o encanto. Segundo ele o aumento da população e o crescimento das cidades estariam levando os encantados a se afastarem do mundo dos humanos. Em suas palavras, os encantados correm risco de extinção.

Segundo Slater a questão da veracidade é também um dos temas das conversas que gravou sobre os encantados. Se para alguns dos seus entrevistados apenas algumas partes dos enredos eram consideradas verdadeiras e para outros os fatos aconteciam no passado, mas hoje em dia não mais, para todos eles o assunto suscitava a reflexão sobre o mundo e sobre a sua condição social. Essa é a principal conclusão de Slater. Segundo ela:

os contadores de histórias têm realmente a tendência de as utilizarem, e não outro tipo de narrativa, como a estrutura para comentário ampliado sobre as profundas mudanças na Amazônia que estão atualmente ocorrendo. (p. 2)

Sua interpretação centra em dois aspectos: uma definição de mundo não ocidental – o caráter fluido e mutável da relação entre a natureza e a cultura –, e a mensagem de crítica social às transformações sociais.

Examinadas à luz de encontros multifacetados entre uma cultura regional amplamente tradicional e uma cultura nacional voltada para o desenvolvimento, sugerem como o movimento perpétuo (a recusa do Boto em assumir um determinado nicho dentro de uma ordem estável, imposta por forças externas) pode constituir uma forma potencial de resistência. Agindo assim, eles desafiam e expandem as definições convencionais de resistência como uma força de oposição consciente.

(p.2)

Explicando o seu uso do termo resistência, diz:

(...) de forma alguma estou sugerindo que todas as histórias sobre os Botos

revelam uma dinâmica única, ou que os contadores de histórias necessariamente têm qualquer tipo de engajamento consciente ou conscientização política ativa. Na maioria dos casos, a resistência à qual me refiro é uma reação semiconsciente, nem por isso menos marcante a uma ordem econômica capitalista que está tornando a vida no país cada vez mais difícil e a uma visão racionalista concomitante sobre o mundo em que não há lugar para o mistério do Boto (...) (Nota 2, p. 2)⁵.

O material etnográfico de Slater expressa o desenvolvimento de uma forma de discurso que, em sua origem, foi uma reação criativa aos paradoxos suscitados pelo confronto de concepções de mundo distintas. Como em qualquer convenção cultural, a perpetuação dessa forma de simbolização depende de sua reinvenção contínua (Wagner 1981: 51). A persistência das narrativas do boto como uma resposta atualizada se deve a algumas âncoras importantes e uma delas é sua abertura à experiência pessoal. Outra é a inscrição das histórias na paisagem e, por fim, o papel do pajé na sua revalidação.

É possível ver nessas narrativas um subtexto crítico constante, embora aplicado a contextos diferentes – de colonial a contemporâneo –, começando com a incorporação forçada e individual dos ameríndios separados de suas referências coletivas às diversas instituições de trabalho forçado, passando pela imposição de valores ocidentais por meio das sucessivas políticas indigenistas, e chegando até a devastação das florestas, o escaçamento dos recursos naturais e a urbanização acelerada do presente (Lima Ayres 1992). Mas a principal resistência está em garantir a preservação de uma expressão do perspectivismo. Será espaço de crítica e resistência enquanto não perder a qualidade de uma experiência vivida para a qual só o pajé domina, pois o afastamento dessa simbolização original e o crescimento da incerteza e da dúvida fazem as histórias passarem a ter ou formato de lenda, ou de fatos reais, mas que só aconteciam no passado.

UM REGISTRO DO ENCONTRO COLONIAL

O encontro colonial originou, entre outras consequências e reações traumáticas, um problema de interpretação recorrente. As narrativas do boto exemplificam esse desencontro persistente, em que o embate entre concepções de mundo diferentes é posto em termos de verdade e mentira, razão e crença, poder e submissão. Não só no passado, mas ainda hoje o confronto entre essas maneiras de estar no mundo produzem interpretações diferentes. Para a compreensão de mundo naturalista, o boto encantado

5 Harris (2000: 196) segue Slater ao ver as histórias do boto como uma forma de resistência: ... “I argue that politics from the peasant perspective in the lower Amazon can be understood as an undertaking, by means of a pragmatic, perhaps even anarchic, sociality oriented towards the present, to avoid control and domination”.

só pode ser aceito como uma fantasia; fruto da imaginação, ou ignorância, é uma lenda. Paralelamente, as narrativas sobre o encanto reproduzem um registro do encontro colonial baseado nas premissas do perspectivismo, em que a comunicação entre mundos diferentes só é possível pela transformação de corpos. A conclusão apresentada para o problema de interpretação do encontro colonial é que o homem branco é uma alteridade de terceira ordem – uma capa (o traje branco que lhe caracteriza) sobre a capa animal (o boto), que encobre a humanidade comum. Essa conclusão não é baseada na noção de relativismo cultural, que suporia uma concepção de natureza objetiva e cultura variável. Parte de uma noção de equivocação controlada, que chama atenção para as diferenças entre os corpos. Enquanto na definição cartesiana a natureza é objetiva e a cultura subjetiva, a realidade anunciada pelo perspectivismo vislumbra uma multiplicidade de naturezas-mundos, definidas pela diferença de corpos sobre um mesmo plano cultural de fundo.

A conexão entre as narrativas de encantamento e o perspectivismo ameríndio não exige que se busque a sua origem na cosmologia de um grupo indígena específico. A política de ocupação colonial da Amazônia foi baseada em uma incorporação deliberada, forçada e extensiva de povos nativos à sociedade luso-brasileira hegemônica, sem falar no extermínio de muitos outros. Não foram poucas as etnias forçadas à integração.

Por exemplo, o *Mappa Estatístico da Comarca do Alto-Amazonas em 1840* (reproduzido em Moreira Neto 2005: 433), lista um total de 57 povoados (aldeias, vilas e freguesias), localizados nos rios Amazonas, Solimões, Negro e Branco. Eram 40.584 moradores, assim discriminados: 9% brancos, 26% mamelucos, 58% indígenas, 4% mestiços e 3% escravos. São mencionadas as “nações indígenas de que provém a população”. A maior diversidade de povos estava no Solimões. Só na *Villa de Teffé*, onde o mapa registra 840 habitantes, 540 eram indígenas. Provinham de 15 etnias diferentes.

Não seria possível traçar uma associação direta entre o mito de origem do homem branco de um grupo indígena em particular e a forma aberta das narrativas do encanto tal como ela se apresenta hoje – seja em Tefé ou em outra localidade da Amazônia. Foram muitos os povos reunidos nos aldeamentos, forçados a aceitar a convivência com os brancos. Mas em termos gerais é possível perceber a referência ao perspectivismo ameríndio e isso constitui um fato histórico. O relevante é o conjunto das narrativas, a sua grande amplitude de ocorrência, estrutura, abrangência temática e persistência no presente⁶.

É importante considerar de modo positivo a falta de vinculação direta entre a base

6 Apesar de reconhecer a origem ameríndia das narrativas, Slater menciona vários mitos ameríndios para mostrar a diferença entre as narrativas de encantamento e as cosmologias a que faz alusão. Enquanto a ausência de continuidade é apresentada como justificativa para o fato de não ter explorado, com base no referencial antropológico disponível na época, as origens ameríndias das narrativas, trata-se aqui de tomar como ponto de partida a qualidade genérica do pensamento ameríndio, adotando como referência o trabalho de Viveiros de Castro.

convencional das narrativas e uma cosmologia indígena de origem, bem como a ausência de definição da coletividade que as vivencia no presente. Pois essas ausências permitem perceber nas narrativas a persistência criativa de um pensamento ameríndio que não tem ligação com uma coletividade delimitada por fronteiras mais ou menos precisas, seja no passado, seja no presente. Tanto não existe “um coletivo” de quem esse pensamento tenha descendido diretamente como não é possível perceber de modo definitivo a coletividade que o manifesta no presente. Os aldeamentos forçados, a promoção dos casamentos mistos e as levadas de migrações nordestinas são alguns dos fatos históricos responsáveis pela constituição da população tradicional reconhecida como “misturada”. Então, de quem é a base convencional sobre a qual se sustentam as narrativas? De “quem”, no sentido de sujeito cultural ou sociológico, são as narrativas? De ninguém em particular, parece ser uma resposta, e, ao mesmo tempo, de qualquer um que esteja ligado à paisagem amazônica e aberto às narrativas que ela provê. Pois, como observa Slater a respeito de seus entrevistados, muitos narradores descendem de migrantes naturais de outras regiões do país. Pode-se pensar que se trata de fatos de narrativas da fronteira.

É possível perceber a abstração de todo sujeito e a permanência de uma simbolização independente, como diz Lévi-Strauss a respeito dos mitos que “se pensam nos homens, e à sua revelia”, “abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre eles”(1991: 21). Seria possível pensar a paisagem como *locus* de resistência e as narrativas de encantamento como o meio pelo qual o perspectivismo defende-se da ameaça de extinção?

O encantamento é transformação. Encantar-se é fazer a passagem para um mundo que tem como referência uma cidade encantada, rica, iluminada, onde tudo já está feito. É a morada dos encantados. (Para Lévi-Strauss, cidades e impérios são criações concomitantes à escrita, outro signo importante usado por povos indígenas nas suas reflexões sobre os brancos.) Se a civilização é situada no mundo do encante, o encantamento seria, em nossos termos, a transformação sociocultural dos indivíduos, o seu distanciamento das tradições “primitivas”, a mudança de referência de pertencimento. Mas, seguindo a perspectiva ameríndia, o encantamento é enunciado como uma transformação de corpos. A ênfase é clara: uma vez em contato com as substâncias desse outro mundo – outros corpos, fluidos corporais, comida –, o próprio corpo é alterado e não há retorno, não há desencantamento. (E os termos são inversos à nossa concepção de modernidade: para eles o encantamento é um caminho para a racionalização e o desencantamento, o retorno à tradição.)

A não ser os pajés, não é por vontade própria que se entra em relação com o mundo dos encantados. Só vai à cidade do fundo quem for vítima de sedução ou rapto. Como explicou Dona Nila,

Você não vai lá porque você quer, não. Só vai lá, por exemplo, se um se agra-

dar de você e lhe agarrar e disser – vai comigo. E vai mesmo. A gente às vezes não quer, mas às vezes a gente se agrada da pessoa e enlouquece: vai. Vai embora. (Tefé, julho 2005).

Que as mulheres são seduzidas em maior número que os homens, e que são seduzidas por homens brancos vestidos a caráter, isso constitui uma memória explícita da colonização. Mas é possível ir um pouco à frente. Ao contrário do que diz a lenda, as crianças geradas pelo boto são descritas como “botinhos” e nunca sobrevivem. Slater observa que em todo o seu trabalho de campo não conheceu quem fosse “filho de boto” (1994: 99). Indaguei algumas vezes, mas não ouvi relatos de sobrevivência. Ouvi casos de aborto espontâneo de fetos com características físicas de um “botinho” ou, como também menciona Slater, de filhos que morrem pouco depois de nascer. A união entre um encantado e uma mulher não gera um filho humano; não dá origem a uma nova condição humana. O híbrido não é fértil – as narrativas são pessimistas quanto a isso.



Disponível em: <<http://static.blogstorage.hi-pi.com/arteblog.com.br/r/rbassani/images/gd/1221218990.jpg>>

A estrutura da narrativa oferece uma abertura para o indivíduo vivenciar uma experiência de risco. Sem haver uma associação entre um mito para ser contado e uma coletividade que o escute, a simbologia mítica “desce” ao indivíduo e o seu sentido é vivido como experiência particular (como um mito estilhaçado). Para essa aventura de risco há implícito o aviso: “cuidado, não coma a comida de lá”; “para curar-se, busque ajuda do pajé”. É no pajé que se encontra a principal âncora desse contexto exposto e vulnerável em que se reproduz o perspectivismo. Quando não há mais concordância — quando surge a dúvida ou o ceticismo — é porque se passou para o outro lado da comunicação, passa-se a ser o outro.

As narrativas parecem dizer então que, dos dois, só há um ponto de vista possível: ou o multiculturalismo ocidental, ou o multinaturalismo ameríndio. Não há mistura;

é preciso fazer a opção. Em nossos termos, seria optar por um dos dois modos de simbolização, entre duas referências culturais: entre o “primitivismo” ou a “civilização”. Nos termos deles, a mudança para outro mundo é feita e comunicada pela transformação dos corpos. Mas há curiosidade em saber que tipo de corpo é o corpo do homem branco que se transforma boto, pois não é inteiramente igual aos corpos de humanos. Ele esconde o buraco na cabeça, que exala “cheiro de peixe”, com o chapéu (que por sua vez é uma arraia; seu sapato é um bodó e o relógio, um caranguejo). A incerteza a respeito desse corpo é também uma mensagem das narrativas, lembrando a anedota recontada por Viveiros de Castro para ilustrar a simetria inversa das duas cosmologias: a curiosidade dos índios a respeito do corpo dos brancos corresponde à dos missionários sobre a alma dos ameríndios.



Artwork © Ray Troll, 2005

A narrativa do encanto dá liberdade para o indivíduo ser personagem e narrador; ser a agência na estrutura mítica da narrativa. Sua presença e testemunho descrevem um evento contemporâneo que reproduz um esquema estrutural. Essa abertura ao indivíduo retrata a atomização dos coletivos indígenas, constituindo uma “coletividade atomizada”, ou “difusa”. É nesse aspecto que se pode pensar a narrativa como a história de origem dessa coletividade anônima e fluida. Pois a forma do “mito de origem” é a de uma narrativa particular. É como se a estabilidade das condições dadas, sobre as quais toda mitologia comenta, ainda não existisse⁷. Ao contrário, a instabilidade favorece o

⁷ “*Mythology is a discourse on the given, the innate. Myths address what must be taken for granted, the initial conditions with which humanity must cope and against which humanity must define itself by means of its power of convention*...” (Viveiros de Castro 2004a: 478).

relato da experiência pessoal. O evento contingente é particularizado e a estrutura de referência enfatiza o indivíduo, que experimenta a sua agência histórica sozinho.

O elemento histórico das narrativas está não só na alusão ao encontro com o homem branco, mas também na compreensão anunciada sobre o efeito desse contato, o resultado de uma interação entre os indivíduos com essa alteridade e o seu mundo alienígena. Nesse sentido a estrutura das narrativas é histórica porque é um produto do contato, fala sobre esse evento passado e antevê o resultado de uma tentativa de estabelecer uma convivência em comum – o equivalente a uma comunicação entre sistemas simbólicos por meio de uma tradução. A mensagem a esse respeito é pessimista. As pessoas narram experiências em que são sequestradas, sem terem intenção, para outro lugar, para o mundo do encanto. Para poderem retornar para o lugar de onde vieram, não podem comer e precisam da intervenção de um pajé, que é a referência fundamental do mundo de origem, invocado para efetuar a cura, o retorno ao mundo original⁸. A expressão negativa do resultado do confronto entre os modos de simbolização ameríndio e ocidental é comunicada por meio de uma percepção histórica sintética, contida na estrutura invariável.

Também é histórico o fato de a interação com o referencial mítico se dar por meio de experiências particulares, e não de uma coletividade etnicamente definida. A presença viva das narrativas no tempo presente e a sua atualização individual atestam a desintegração de coletividades ameríndias extintas pelo contato, que mantinham seus próprios referenciais míticos e sobre os quais não restaram outros registros. A perspectiva ameríndia presente na estrutura das narrativas do encanto oferece ao indivíduo uma representação genérica por meio da qual expressa a sua experiência subjetiva em uma linguagem com a qual opera a compreensão⁹. O referencial mítico comum é experimentado individualmente e não como um coletivo assegurado politicamente, ou uma humanidade que se autodefine a partir desse conhecimento e se diferencia por meio desse saber compreender. Ao refletir uma história de desintegração social, a estrutura das narrativas é uma expressão de resistência, uma tentativa de manter uma coletividade identificada, embora de modo difuso e frágil, com uma forma de simbolização e não mais com as bases sociais de sua vivência original.

Por outro lado, a referência histórica não caracteriza o passado como um esquema de tempo longo, ou um tempo antigo. À falta de uma coletividade denominada por um etnônimo corresponde a ausência de um referencial mítico original que lhes ofereça uma

8 Cassirer (2003: 48), diz que a compreensão histórica deriva de um conhecimento a respeito do passado, de uma origem e uma projeção sobre o futuro, que prenuncie uma direção para os acontecimentos.

9 Em *El Aleph*, de Borges (1998), o escritor confessa seu desespero ao tentar transmitir, a outros, a sua experiência do infinito: "Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício pressupõe um passado que os interlocutores compartilhem." No caso das narrativas de encantamento, o fato de serem comunicáveis evidencia a existência de um passado compartilhado – o legado das premissas ontológicas ameríndias.

explicação — mesmo que na forma de uma narrativa incompreensível fora de seus próprios termos, como é comum às formas míticas — sobre a origem “de tudo”, sobre o começo de uma humanidade circunscrita à coletividade mesma. Nesse sentido, à existência desse gênero narrativo corresponde uma ausência de passado distante, donde a ênfase dada ao presente, ou a um passado muito próximo, tal como o tempo é apresentado nessas narrativas.

No lugar de uma história sobre a incorporação violenta da população indígena do médio Solimões às missões e vilas da região (como as que deram origem às cidades de Tefé e Alvarães e à comunidade Nogueira), está o registro da cidade encantada, localizada justamente no ponto em que o Japurá deságua no Solimões. As estatísticas oficiais atestam o desaparecimento da diversidade étnica na região do médio Solimões: do final do século XVIII à segunda metade do século XIX, os moradores indígenas de Tefé, Alvarães e Nogueira passaram de mais de 90% para menos de 60% da população dessas localidades (Moreira Neto 2005; Lima Ayres 1992). A reunião de índios de diversas etnias resultava de descimentos forçados. A cidade de Alvarães, localizada na margem direita do Solimões, próximo à foz do Japurá, era inicialmente chamada Caiçara, ou curral na língua geral. Era lugar de ajuntamento dos índios descidos, antes de serem despachados para servirem como mão de obra de colonos.

O *Mappa Estatístico de 1840*, citado acima, registra 562 moradores em Caiçara, dos quais 344 eram indígenas de nove etnias: *Ambuá, Araruá, Caiuari, Marauá, Miranha, Passé, Uaianá, Uaruecoca* e *Yucuna*. No Rio Japurá, onde havia apenas uma freguesia e uma aldeia, foram registrados 450 moradores, dos quais 350 eram indígenas de oito etnias: *Aniaua, Baré, Macu, Mariarana, Mepuri, Passé, Xopana, Yucuna*. Em Nogueira (na época chamada Parauari), de 724 moradores registrados no mapa, 472 eram indígenas, de nove etnias: *Ambuá, Catuxi, Círú, Jauana, Juma, Juri, Mariarana, Passé* e *Uaiupi*. Em Tefé, como mencionado, estavam reunidas 15 etnias entre os 540 indígenas de uma população total de 840 moradores: *Achouari, Cocurana, Coretu, Hiupiuiá, Janumá, Jauana, Juma, Juri, Manaos, Passé, Sorimão, Tauana, Tupivá, Uaiupi* e *Xama*. Os mamelucos, como eram chamados os filhos de brancos e indígenas, constituíam a segunda maior população dessas localidades. Somavam 450 em Caiçara, 60 no Japurá, 200 em Nogueira e 176 em Tefé.

A lembrança desse amálgama centenário, de tal dissolução violenta de fronteiras e incorporação individual forçada, está nas narrativas do encante, precisamente inscrita na paisagem. A foz do Japurá, como *locus* de convergência de pontos de vista distintos, é especialmente propícia ao exercício de tradução simbólica (Cunha 1998). Como citado por Seu Antenor, a foz do Japurá é lugar de uma “grande cidade encantada”. O marido de sua sobrinha, o *sacaca* Lázaro, e os moradores das duas comunidades, Vila Alencar e Caburini, localizadas sobre a cidade, guardam esse testemunho. Tal memória coletiva é um enunciado sobre transformações ocorridas, desde a época do contato, em dois níveis:

a transformação simbólica do perspectivismo ameríndio e a transformação social dos coletivos indígenas incorporados individual e isoladamente à sociedade nacional.

ANEXO – A “lenda do boto” na www, acessos em 03 nov. 2012.



http://www.bv.am.gov.br/portal/conteudo/serie_memoria/fotos/21_boto.jpg

Wikipedia:

A lenda do boto é uma lenda da Região Norte do Brasil, geralmente contada para justificar uma gravidez fora do casamento.

Os botos são mamíferos cetáceos que vivem nos rios amazônicos. Diz-se que, durante as festas juninas, o boto rosado aparece transformado em um rapaz elegantemente vestido de branco e sempre com um chapéu para cobrir a grande narina que não desaparece do topo de sua cabeça com a transformação.

Esse rapaz seduz as moças desacompanhadas, levando-as para o fundo do rio e, em alguns casos engravidando-as. Por essa razão, quando um rapaz desconhecido aparece em uma festa usando chapéu, pede-se que ele o tire para garantir que não seja um boto. Daí deriva o costume de dizer, quando uma mulher tem um filho de pai desconhecido, que ele é “filho do boto”.

Essa lenda foi contada no cinema no filme *Ele, o Boto* (1987) com Carlos Alberto Riccelli no papel principal. (http://pt.wikipedia.org/wiki/Lenda_do_boto)

IBGE teen:

O Boto Rosa

O Boto Rosa é uma lenda amazônica. Conta-se que os botos do Rio Amazonas transformam-se em homens muito atraentes à noite e saem para conquistar as moças das cidades ribeirinhas. Eles sempre usam um chapéu para esconder o

buraco no alto da cabeça e saem, muito arrumados, para os bailes e festas das vilas.

As mães, portanto, sempre aconselham as filhas a não flertarem com rapazes bonitos em festas, pois um deles poderia ser o boto, disfarçado de homem, que as engravidaria e em seguida as abandonaria.

Depois de conquistar uma moça, o boto volta para o rio de manhã cedo. A mulher nunca mais torna a vê-lo. Esta lenda é usada até hoje por mães solteiras da região.

Sempre se acreditou nas propriedades mágicas do boto de verdade. Acreditava-se que o olho do boto era um ótimo amuleto para conquistar o amor de uma mulher. Era capturado por pescadores para que partes de seu corpo, como a nadadeira e o pênis, fossem usados na fabricação de remédios e amuletos contra a impotência sexual.

Este animal era bastante comum no Rio Amazonas mas, por conta de tantas lendas e histórias de magia, foi muito procurado e caçado; hoje em dia é uma espécie em extinção. (<http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/datas/folclore/figuras.html>)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce, & RAMOS, Alcida Rita (orgs.). 2002. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- ALENCAR, Edna. 2002. *Terra Caída: encanto, lugares e identidades*. Brasília: Tese de doutoramento em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- ÁRHEM, Kaj. 1996. "The cosmic food web". In: P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and Society, anthropological perspectives*. London e Nova York: Routledge, pp: 183-204.
- BORGES, Jorge Luis. 1998. *Obras completas de Jorge Luis Borges*, vol. 1. São Paulo: Globo.
- CASSIRER, E. 2003. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, 4 (1): 7-22.
- GALVÃO, Eduardo. 1955. *Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. Coleção Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GOW, Peter. 1993. "Gringos and Wild Indians, images of history in Western Amazonian cultures". *L'Homme*, 33 (126): 327-347.
- GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- GOW, Peter. 2003. "Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana". *Mana*, 9(1): 57-79.
- HARRIS, Mark. 2000. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: Oxford University Press/The British Academy.
- INGOLD, Tim. 1993. "The Temporality of Landscape". *World Archaeology*, 25: 152-174.
- LIMAYRES, Deborah. 1992. *The Social Category Caboclo: History, social organization, identity and outsider's social classification of an Amazonian region (The Middle Solimões)*. Cambridge: Tese de doutorado, Universidade de Cambridge.
- LIMA, Deborah. 1999. "A construção histórica do termo caboclo, estruturas e representações sociais no meio rural amazônico". *Novos Cadernos do Naea*, 2(2): 5-32.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2 (2): 21-47.
- MAUÉS, R. Heraldo. 1990. *A Ilha Encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Coleção Igarapé. Belém: EDUFPA.
- MAUÉS, R. Heraldo. 1999. *Uma "Outra" Invenção da Amazônia, Religiões, Histórias,*

Identities. Belém: Cejup.

- MAUÉS, R. Heraldo. 2008. “O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade”. *História Oral*, 9: 11-28.
- MOREIRA NETO, Carlos. 2005. *Os Índios e A ordem Imperial*. Brasília CGDOC/FUNAI.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SLATER, Candace. 1994. *Dance of the Dolphin – transformation and disenchantment in the amazonian imagination*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- VILAÇA, Aparecida. 2000. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, 15(44): 56-72.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana*, 2 (2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002 (a). “O nativo relativo”. *Mana*, 8 (1): 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002 (b). “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.A *Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004 (a). “Exchanging Perspectives: The transformation of objects into subjects in amerindian ontologies”. *Common Knowledge*, 10(3): 463-484.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004 (b). “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti*, 2(1): 3-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. “O que pretendemos é desenvolver conexões transversais”. In: R. Sztutman (org.). *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue. pp. 200-225.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. “O medo dos outros”. *Revista de Antropologia*, 54(2): 885-917.

THE WHITE MAN AND THE DOLPHIN: THE COLONIAL ENCOUNTER IN NARRATIVES OF ENCHANTMENT IN THE BRAZILIAN AMAZON

ABSTRACT

The paper discusses narratives of river dolphins that transform into men, heard mostly in the Amazon, as a type of historical record of the colonial encounter. The equivalence between the dolphin and a white man who seduces native women expresses the presence of this theme in the stories. The analysis explores the point of view of the speakers, who report the events as real. The fact that they are narrated as experience, but apprehended popularly as legends is interpreted as a result of the tension between different ways of defining the world – Amerindian perspectivism and our naturalistic ontology. The narratives of the dolphin are analysed as an expression of the encounter between these different forms of symbolization, discussing the equivocation of a direct translation and the question posed by the very narratives of whether the encounter can lead to communication.

KEYWORDS

Boto, perspectivism, colonial encounter, Amazon.

SOBRE A AUTORA

DEBORAH DE MAGALHÃES LIMA

Professora Associada IV do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Contato: deb.m.lima@gmail.com

ACUMULANDO SABERES: O PROCESSO DE ESCOLARIZAÇÃO NO CONTEXTO YE'KWANA

KARENINA VIEIRA ANDRADE

RESUMO

Este artigo analisa a escola e seus significados entre os Ye'kwana, povo indígena cuja população está dividida entre o extremo norte do Brasil e sul da Venezuela. Analisando a trajetória dos primeiros professores ye'kwana, que tiveram um papel importante na consolidação da escola na aldeia, este trabalho discute a instituição como um lugar privilegiado para acessar o mundo não indígena.

PALAVRAS - CHAVE

Ye'kwana, escolarização indígena, educação indígena, povos Caribe, Amazônia.

De acordo com a profecia revelada no corpo de conhecimento tradicional ye'kwana, as histórias *wätunnä*, a chegada dos brancos preconiza a morte cultural dos ye'kwana, seu destino inevitável. O futuro dos ye'kwana, revelado pelos antigos xamãs através das histórias, é a morte, não a morte física, mas a morte cultural, que ocorrerá quando os Ye'kwana deixarem de ser Ye'kwana para ser como os brancos. Isso dará início ao fim deste mundo, um processo lento, já em curso. Entretanto, o fim é apenas um estágio necessário para o início de um novo ciclo de vida na terra. O ciclo de histórias *wätunnä* se encerra com a profecia de que o mundo existente dará lugar a um novo mundo e ao início de um novo ciclo. Podemos dizer que a profecia é o último ato de um espetáculo sempre inacabado porque, como um moto-contínuo, nunca se encerra. Prova disso é que, segundo contam os sábios e historiadores ye'kwana, este não é o primeiro ciclo, mas o terceiro. Houve outras duas tentativas de criar um mundo povoado por seres que estivessem à altura de representar na terra o reino celeste de *Wanaadi*, o grande demiurgo, mas este, insatisfeito com o resultado, destruiu-os pouco depois de sua criação. Assim, embora vivam a situação paradoxal de buscar a própria morte, ao trazer o saber dos brancos para dentro da comunidade, os Ye'kwana encaram o desaparecimento de sua cultura como um estágio necessário ao início de um novo ciclo, quando todos os povos retornarão à terra, os Ye'kwana assumirão uma posição de destaque, assim como os brancos no ciclo atual. Como parte da preparação para assumir tal posto, estão, neste ciclo, acumulando o conhecimento dos brancos, e principalmente, aprendendo com os erros destes.

A profecia de *wätunnä* incita os Ye'kwana a buscar o conhecimento que está nas mãos do Outro. No começo de sua jornada neste mundo, os humanos precisaram conquistar bens e saberes dos animais; posteriormente, fez-se necessário negociá-los dentre os próprios humanos. É preciso ver, saber, conhecer, acumular – assim lhes diz *wätunnä*. Tal acumulação dá-se no sentido de prover um corpo de conhecimento que funciona como pré-requisito à posição que ocuparão no próximo ciclo. De acordo com a conduta ideal ye'kwana, a conquista desse conhecimento deve seguir o princípio do pacifismo. Para cumprir tal tarefa com sucesso, os Ye'kwana partiam em expedições carregando as armas adequadas – ralos, wajaa (tipo de balaio), tipitis e demais bens cuja posse lhes foi dada por *Wanaadi*. Munidos desses bens, os Ye'kwana empreendiam as trocas necessárias ao seu propósito de obter o conhecimento de tudo aquilo que *Wanaadi* criou e distribuiu entre os povos.

A necessidade ye'kwana de acumular conhecimento, saberes e práticas, traduziu-se em longas viagens comerciais através das quais, embarcados em suas renomadas canoas, mantinham contato com uma vastíssima rede de parceiros pelo maciço das Guianas e além, consolidada ao longo do tempo, incluindo, mais recentemente, o comércio com os

brancos. Embora não existam dados sobre as relações comerciais anteriores à chegada dos colonizadores entre as diferentes etnias que ocuparam a região do extremo sul da Venezuela, coração do atual território ye'kwana, há indícios suficientemente fortes de que tais relações comerciais datam de há muito (Arvelo-Jiménez 1989), sobretudo nos relatos dos próprios Ye'kwana. Arvelo-Jiménez, pioneira na análise dessas relações, denomina tal rede de SIRO, Sistema Regional de Interdependencia del Orinoco, e afirma que ela marcava um sistema de interdependência que alternava ações cooperativas não só de luta face a um inimigo comum, mas de trocas materiais, matrimoniais e religiosas, com ações bélicas de baixo impacto para o restabelecimento de limites e fronteiras diacríticas que evitavam a ruptura da rede (2001b).

São as trocas comerciais que darão o tom inicial das relações do colonizador com os Ye'kwana. Os brancos são “cosmologizados” pelos Ye'kwana, que os inserem na rede de relações comerciais com povos estrangeiros, na incessante busca por conhecimento, parte de sua preparação para o novo ciclo.

As viagens comerciais que os Ye'kwana da região de Auaris empreendiam até Boa Vista podiam durar um ano ou mais. Os homens costumavam empregar-se nas fazendas nos arredores de Boa Vista, onde trabalhavam em troca de mercadorias e, muitas vezes, construía canoas que seriam vendidas aos próprios fazendeiros ou a outros parceiros indígenas da região, tais como os macuxi e wapishana. Esse tipo de trabalho não era incompatível com o propósito principal das expedições comerciais – as trocas – pois os homens aproveitavam a estadia para aprender português. Tomar parte nessas expedições era parte do processo de socialização masculina, e os velhos de Auaris ressaltam que um jovem rapaz, assim que tivesse idade para tomar parte nas viagens, deveria acompanhar uma das expedições.

Com a presença de outros atores na área, na década de 1980, como os militares, a Funasa e a FUNAI, além missionários da MEVA, notícias e bens passaram a chegar até os Ye'kwana sem que precisassem se deslocar de canoa até Boa Vista. Foi também nessa década que um grupo de jovens foi para Boa Vista para estudar, permanecendo inicialmente na casa de conhecidos dos pais, amizades cultivadas justamente através das viagens comerciais e do trabalho nas fazendas. Esses jovens passaram a ser o maior elo de ligação entre o mundo da cidade e Auaris. Com o crescimento da escola de Auaris, fundada em 1983 por uma missionária da MEVA, as viagens fluviais foram praticamente deixadas de lado¹. Os jovens passaram a estudar por meio período e não tinham mais o tempo necessário para se dedicar às longas viagens. Inaugura-se uma nova maneira de adquirir conhecimento, já que os bens chegam com os brancos, que se tornaram presença regular na área. O comércio deixa de ser o único meio de aquisição de bens

¹ Os Ye'kwana empreendem viagens à Venezuela para visitar parentes que moram em aldeias do outro lado da fronteira, especialmente no período de férias escolares. Entretanto, o motivo principal dessas viagens não é mais o comércio.

industrializados, passando a coexistir com novas fontes de riqueza, com as profissões introduzidas na realidade ye'kwana através das três principais instituições presentes na área: exército, escola e saúde.

A CRIAÇÃO DA ESCOLA

Os Ye'kwana tiveram contato pela primeira vez com o homem branco e com sua parafernália cultural no território venezuelano. Com a presença constante dos missionários em área e a fundação de novas aldeias que abrigavam a missão, os Ye'kwana começaram a ter contato mais íntimo com a cultura ocidental e o saber dos brancos. Os missionários trataram de fundar escolas nas aldeias para ensinar espanhol aos índios e também aprender sua língua. Assim surgem as primeiras cartilhas em ye'kwana e, mais tarde, uma tradução da Bíblia.

Na Venezuela, em princípios dos anos 1950, a Missão Evangélica Novas Tribos (MNT) instalou-se no Território Federal Amazonas, incluindo algumas aldeias ye'kwana. Os missionários católicos, por sua vez, concentraram-se também no sul da Venezuela, tanto no Território Federal Amazonas quanto no Estado Bolívar. No território ye'kwana os evangélicos se estabeleceram primeiro no Cunucunuma e depois no Alto Orenoco. Acanaña, aldeia localizada no rio Cunucunuma, a princípio não recebeu bem os missionários (mais tarde se converteria) que, em 1958, fundaram missões no Cunucunuma, em Wedeiña e Mawishiña. No rio Orenoco, estabeleceram missão em Tamatama; no rio Padamo, em Tokishanamaña e Mudeshijaña – em Tokishanamaña apenas parte da população se converteu. Os católicos se estabeleceram primeiro em Santa Maria do Erebató (Jiwitiña), La Esmeralda (Medadänha) e no Cacuri (Lauer 2005)².

Em Auaris, bem como em todas as demais aldeias ye'kwana, circularam notícias sobre a presença dos missionários. Essa nova categoria de brancos, que instalavam residência nas aldeias, logo ficou conhecida dos Ye'kwana e despertou diferentes tipos de sentimento à medida que a proposta de evangelização foi se tornando conhecida dos índios. Enquanto aldeias inteiras se convertiam à religião dos brancos, outras condenavam tal atitude; houve casos de aldeias que ficaram divididas entre convertidos e não convertidos (Coppens 1981; Frechione 1981). Os missionários logo iniciavam o estudo da língua ye'kwana e preparavam material para alfabetizar a população. Mais tarde, aparecem as primeiras traduções da Bíblia para a língua ye'kwana (vi um exemplar em Auaris, chamado *Wanaadi A'deddu, Palavras de Wanaadi*, uma edição bilíngue

² Vários homens me disseram que algumas aldeias na Venezuela que eram convertidas estão mudando de postura e abandonando a religião dos brancos. Lauer (2005) traz alguns dados sobre essa questão.

Espanhol-Ye'kwana. Não há tradução portuguesa).

Os Ye'kwana estavam envolvidos em uma rede na qual havia intensa mobilidade, que decaiu após a sedentarização da população. Os homens de Auaris visitaram as aldeias venezuelanas e tiveram contato com as escolas fundadas pelas missões. Um deles, que viveu alguns anos em Medadänha (La Esmeralda) no início dos anos 1960, conta que já havia um professor ye'kwana que havia sido treinado por missionários.

Embora condenassem a conversão à religião dos brancos, logo os líderes ficaram interessados em aprender o sistema de escrita. A princípio, mais do que aprender a escrever em ye'kwana, era o desejo de aprender a escrever a língua dos brancos que os movia. Um dos homens de Auaris viajou até a Venezuela e lá permaneceu por algum tempo. Quando retornou, trouxe algumas cartilhas e, após a aprovação dos líderes locais, começou a ensinar aos jovens o que havia aprendido. Tornou-se um hábito trazer cartilhas adquiridas nas viagens comerciais, inclusive cartilhas em português. “A gente via o desenho e tinha o nome escrito do lado da figura. Era assim que a gente ia tentando aprender”, contam. As dificuldades desse sistema de aprendizagem logo se apresentaram e os Ye'kwana perceberam que era necessária a presença de um branco para ensiná-los.

A Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), ramo brasileiro da Unevangelized Fields Mission (assim como a Misiones Nuevas Tribus na Venezuela), estabeleceu-se em Auaris nos anos 1960, logo após a abertura da pista de pouso. Depois do encontro da expedição comercial ye'kwana com militares e missionários no Uraricoera, quando foram contratados para construir uma pista de pouso (onde hoje está localizada a missão conhecida como Palimiú), os Ye'kwana trabalharam em várias outras pistas (inclusive Surucucus, a maior delas) e ficou combinada a abertura de uma pista em Auaris, depois de um sobrevôo da FAB sobre a região, guiado pelo líder ye'kwana Albertino, já falecido. Pouco tempo depois que a pista ficou pronta, chegaram missionários da MEVA a Auaris. Embora não tenham demonstrado nenhum tipo de hostilidade com relação aos missionários, os Ye'kwana deixaram claro que não se converteriam à religião dos brancos, o que levou os missionários a se concentrar no trabalho com a população Sanumá. Donald Borgman, um dos primeiros missionários a viver em Auaris, linguista, dedicou-se ao estudo da língua Sanumá, cuja população crescia em Auaris com a chegada dos brancos. Naquele momento, a principal aldeia Sanumá localizava-se logo ao lado da aldeia Ye'kwana, próximo à pista de pouso recém-aberta (Ramos 1990). No final da década de 1970, entretanto, os Ye'kwana decidiram mudar-se, construindo não mais uma única casa redonda, mas várias casas retangulares, a cerca de vinte minutos de caminhada da missão. Não só o desejo de se afastar dos Sanumá, mas a chegada de trabalhadores da COMARA e a iminente vinda de mais militares (nos anos 1980 foi construída a primeira base militar em Auaris) foram decisivos para a mudança.

Em 1980, chegou a Auaris um casal de missionários para trabalhar com os Ye'kwana. Embora tivessem um bom relacionamento com “Donaldo” [Donald Borgman],

os Ye'kwana guardavam uma atitude de reserva com relação à missão e ao fato de que somente se interessavam pela língua sanumá. O novo casal de missionários ficou ali apenas dois anos e existem duas versões para sua saída (Moreira 2004): segundo a MEVA, o motivo foi a dificuldade de adaptação em Auaris, região muito isolada; segundo os Ye'kwana, o problema começou quando em 1981 missionários da MNT afirmaram na Venezuela que os não convertidos “queimariam no inferno”, chocando a população ye'kwana. Decidiu-se por um debate, organizado pelos evangélicos, em Mudeshijaña, comunidade do rio Padamo, da qual participaram alguns homens de Auaris. Como analisou Moreira (2004), a questão para os tradicionalistas era “qual seria o caminho certo para nos salvar?” e para os convertidos, “onde wätunnä fala do surgimento dos crentes?”. Chegou-se à conclusão de que wätunnä não fala sobre o surgimento dos crentes, que só podem ser descendentes de Fañudu³. Os convertidos perderam o debate; os homens voltaram a Auaris onde uma grande festa foi organizada, com muito caxiri (yadaaki) e tabaco (kawai) por três dias. Os missionários, descontentes com o que viram, decidiram ir embora.

Os Ye'kwana não desejavam conhecer a religião dos brancos, queriam, sim, um professor, alguém que lhes ensinasse a língua e o sistema de escrita. Do que haviam visto na Venezuela, apenas isso lhes interessava, pois a conversão significava abster-se de caxiri (yadaaki) e tabaco (kawai), e ainda renegar o conhecimento de wätunnä, o verdadeiro conhecimento. Um dos meus instrutores de wätunnä me disse:

quando os crentes chegam dizendo que o mundo vai acabar, vai ter julgamento e só quem acredita em Deus vai se salvar e os outros vão queimar, a gente sabe que não é verdade. Não é assim que o mundo vai acabar, vai ser devagar, aos poucos, vão acontecer muitas tragédias, como já tem furacão, terremoto. Só depois que acabar Ye'kwana é que a Terra vai queimar. Os pajés nos ensinaram assim, eles viram tudo, eles sabiam.

Ou ainda nas palavras de um dos líderes de Auaris:

quando os missionários vieram e contaram essa história, vocês vão morrer assim, o pessoal se convertia porque tinha medo. Os velhos, que sabiam wätunnä, não acreditavam no que os missionários diziam e não se convertiam, eles sabiam que era mentira, sabiam que depois que este mundo acabar vai começar outro e então será a vez dos Ye'kwana.

Em 1983 chegou a Auaris uma missionária com grande experiência em alfabetização (fora professora do Estado de Santa Catarina durante muitos anos) e também no trabalho com povos indígenas. Donald Borgman disse aos Ye'kwana que

³ Nas histórias, os Fañudu são os primeiros colonizadores espanhóis.

a nova missionária era professora, como eles haviam pedido. Os líderes aceitaram sua permanência, mas continuaram firmes no propósito de não conversão. Ficou acertado que na escola a missionária teria liberdade para “contar suas histórias”, enquanto os Ye’kwana também “contariam as deles” (Moreira 2004). Quando a missionária chegou, Albertino, um dos líderes de Auaris, convidou-a a ensinar os jovens. Em maio de 1983 começaram as aulas para o primeiro grupo, composto por quatro adultos (um deles hoje é tuxaua da comunidade ye’kwana do Uraricoera; outro é um dos professores que cursa a Licenciatura Intercultural em Boa Vista) e seis adolescentes (um deles serviu no Pelotão de Auaris durante sete anos e hoje mora em Waikás; outro também é professor em Auaris; há um microscopista da Funasa e outros dois, além de serem professores em Auaris, sendo um deles o atual diretor da escola, são alunos da Licenciatura Intercultural da UFRR). Segundo a missionária, “a vontade de aprender deles era extraordinária” e no ano seguinte ela começou a 1ª série, com oito alunos, dois dos quais também se tornaram professores. Tomé, o ye’kwana que ensinara as primeiras lições aos jovens com as cartilhas trazidas da Venezuela, seguia no trabalho como intérprete e ficou responsável pela recém-criada turma de pré-escolar, com novos alunos. Uma pequena casa foi construída para abrigar a escola. Em 1986, foi concluída a primeira etapa do curso fundamental, mas a escola não era vinculada à Secretaria de Educação de Roraima e não tinha, portanto, reconhecimento, mas já se sabia do trabalho desenvolvido pela missionária. Para que os alunos que terminaram a 4ª série tivessem um diploma (alguns prosseguiriam os estudos em Boa Vista), foram considerados alunos por extensão em uma escola batista da cidade. A missionária assinou documentos exigidos pela Secretaria de Educação e os alunos eram avaliados através de provas que chegavam de Boa Vista.

Outros rapazes foram treinados pela missionária para auxiliar as turmas menores. Enquanto isso, alguns jovens que tinham concluído a 4ª série estavam estudando em Boa Vista. Os dois jovens que primeiro retornaram de Boa Vista após a conclusão do ensino fundamental (o antigo 1º grau) começaram a trabalhar como professores na escola. Na década de 1990 a escola foi reconhecida pela Secretaria de Educação, passando a se chamar Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenez. Os dois professores foram contratados, remunerados conforme uma tabela especial da Secretaria. Anos mais tarde, quando foi criado o magistério indígena, ambos matricularam-se na primeira turma. Além deles, mais três professores também cursaram o magistério indígena em turmas seguintes. Uma nova turma iniciou suas aulas em Boa Vista em setembro de 2007, onde estão matriculados cinco jovens ye’kwana que já são professores. A escola tem hoje turmas de maternal a 8ª série, e espera-se que em breve, com a conclusão da Licenciatura dos professores, a Secretaria de Educação autorize a abertura do 2º grau.

A missionária permaneceu por mais de vinte anos em Auaris, trabalhando na escola que ajudou a criar, tendo recentemente se mudado para uma nova aldeia ye’kwana na região conhecida como Tucuxim, fundada em 2008. Todas as aulas na escola são

ministradas em ye'kwana e os alunos seguem o mesmo programa de qualquer outra escola estadual, excetuando-se duas matérias: ao invés de terem aulas de Língua Inglesa, têm aulas de Língua Portuguesa (como “Língua Estrangeira”) e de Língua Materna. A missionária lecionava apenas durante o período em que os professores que cursam a Licenciatura Intercultural têm aulas na Universidade Federal de Boa Vista. Embora as atividades dos professores em Boa Vista se concentrem nos meses de férias escolares (dezembro a fevereiro e julho a setembro), sempre há, em cada período, um choque nos calendários que pode se estender até por um mês, período em que ela assumia as aulas com a ajuda dos professores que permaneciam em Auaris. Ao longo do ano que passei em campo, assumi nesses dois períodos, a pedido dos professores ausentes, as aulas da 7ª e 8ª série, transformadas em turma única, enquanto a missionária ficava com a 5ª e 6ª série. Os alunos mais velhos, sob minha responsabilidade, tinham boa compreensão do Português e por isso ficaram comigo. Um outro professor permaneceu administrando as aulas da tarde, na turma da 4ª série. Minha participação nas aulas colocou-me em contato próximo com os adolescentes, em um ambiente em que pude ter acesso às suas expectativas com relação ao seu futuro.

TRABALHANDO NA ESCOLA

O prédio onde hoje funciona a escola é uma construção espaçosa, com quatro salas de aula, biblioteca e secretaria, onde ficam os dois computadores e impressora. Foi construído ainda um anexo onde há um refeitório, também usado para reuniões e eventos (nas formaturas de final de ano, por exemplo), a cozinha, onde é preparada a merenda escolar, duas salas onde estudam os pequenos que cursam jardim e maternal e um depósito de material escolar. A construção do prédio seguiu o estilo tradicional ye'kwana, através do trabalho comunitário, com paredes de adobe e telhado de zinco, em substituição ao telhado de palha ou cavaco (como são chamados os pequenos pedaços quadrados de madeira que fazem as vezes de telha).

Toda a comunidade está envolvida, em alguma medida, com a escola. O número de alunos cresce a cada ano, pois, se no início os pais selecionavam dentre sua prole aquele que seria enviado à escola, hoje praticamente todas as crianças estudam. Nas datas comemorativas, todos são convidados a participar dos eventos promovidos pela escola. Pais dos alunos contribuem de forma ativa, fabricando, por exemplo, bancos e mesas para as crianças ou ajudando nos reparos e reformas do edifício e anexo.

Os professores estão ativamente envolvidos no trabalho em prol da comunidade. Não apenas os primeiros professores trabalharam sem remuneração, mas existem atualmente professores que trabalham voluntariamente, enquanto aguardam futura contratação ou o

início da nova turma de magistério. Os professores remunerados contribuem também na compra de materiais e equipamentos; os computadores, por exemplo, foram adquiridos com recursos dos próprios professores, que também compraram placas solares e baterias que possibilitaram a implantação do curso de alfabetização dos adultos, o EJA (Educação de Jovens e Adultos), cujas aulas eram ministradas à noite (com a alfabetização de todos os adultos da aldeia, o EJA foi encerrado). Praticamente todos os adultos e velhos de Auaris (inclusive mulheres) são alfabetizados em sua própria língua.

Ao analisarmos a trajetória dos professores e a sua visão sobre o trabalho na escola, vê-se claramente a influência da ética ye'kwana calcada no ideal ascético do trabalho e na busca pelo conhecimento em sua formação. Vejamos o perfil dos professores, parte de uma primeira geração de jovens ye'kwana, que foram preparados para introduzir seu povo nesse mundo a decifrar.

A primeira geração de professores, que surgiu da turma alfabetizada pela missionária, ilustra o desejo dos pais de prepará-los para enfrentar o futuro revelado pela profecia de wätunnä. Esses homens, que viajaram nas expedições comerciais e trabalharam nas fazendas dos arredores de Boa Vista, sabiam que, a exemplo do que ocorria na Venezuela com seus amigos e parentes, era preciso preparar seus filhos para algo maior do que aquilo que enfrentavam nessa “terceira fase” do contato com os brancos⁴, em que a duras penas tinham acesso aos bens industrializados e cujo ponto crítico foi o período do garimpo. Um dos professores dessa primeira geração tornou esse desejo explícito ao lembrar do sofrimento das viagens longas e perigosas no acidentado rio Auaris. Seu pai sempre relembra tais viagens como momentos pelos quais os homens passavam por grandes dificuldades, “os homens voltavam magrinhos, queimados de tanto sol que tomavam”. Além de desejar um destino menos sofrido para seus descendentes, homens como ele e tantos outros de sua geração sabiam da profecia e do que estava por vir – a chegada dos brancos em área, o solapamento da cultura Ye'kwana. Esses homens tinham duas opções: aguardar o destino anunciado ou assumir papel ativo no processo, mesmo sabendo de sua irreversibilidade. Abraçando a segunda opção, solicitaram repetidamente à FUNAI e à MEVA o envio de um professor a Auaris, pedido atendido com a chegada da missionária. Mais tarde, os jovens que iniciaram os estudos com ela foram estimulados a prosseguir, tanto pelos líderes quanto pela própria missionária. Apesar das dificuldades, essa primeira geração que conseguiu uma formação escolar, como desejavam seus pais, retorna a Auaris para dar seguimento ao projeto de preparar a comunidade, as novas gerações, para o futuro anunciado e aguardado. A segunda geração de professores, quase todos formados em Auaris, é o primeiro resultado do empenho

⁴ A primeira fase foi marcada pela malsucedida experiência com os colonizadores espanhóis; a segunda fase iniciou-se com a paulatina retomada das relações comerciais com *criollos* e culminou com o drástico *boom* da borracha e posterior dispersão da população em fuga do trabalho escravo. A terceira fase, portanto, se inicia sob o signo das relações comerciais pacíficas com a população local, no Brasil e na Venezuela.

deles no trabalho com a escola.

A escola é o primeiro passo na formação dos jovens para esse futuro. O desejo dos professores é que em breve vários alunos prossigam seus estudos em Boa Vista, cursando a universidade nas mais diversas áreas. “Queremos médico, advogado, dentista, todos Ye'kwana, trabalhando pela comunidade”, confidenciou-me um deles. O processo já está em curso. O irmão de um dos professores terminou o curso técnico de Enfermagem em Boa Vista no final do meu trabalho de campo e foi contratado pela Funasa; outro jovem está terminando também o curso de técnico em Enfermagem; outro concluiu o 2º grau em Boa Vista, trabalhou como secretário na escola em Auaris e retornou a Boa Vista para fazer cursos de informática. Assim como aprenderam com os mais velhos, sabem que precisam se preparar para viver no mundo dos brancos, tomar lugar nele até que este ciclo termine e o próximo se inicie. Essa é a realidade com a qual já têm que conviver, embora enfatizem que continuam lutando para manter a cultura ye'kwana viva na medida do possível:

Eu não acho que a gente vai perder a nossa língua, nós, professores, lutamos para isso, ensinamos os alunos, alfabetizamos primeiro em Ye'kwana. A cultura eu acho que a gente já está perdendo; nós professores, por exemplo, que estudamos em Boa Vista, nós aprendemos as coisas dos brancos, estudamos em escola dos brancos, não sabemos wätunnä, não temos o conhecimento tradicional.

Mas é exatamente por reconhecer tal fato, dizem os professores, que eles têm procurado maneiras de introduzir o conhecimento tradicional na pauta da escola também, como ressalta um deles:

Nas aulas de arte, os alunos aprendem a tocar nossos instrumentos, por exemplo. Com meus alunos de geografia, fiz um mapa da nossa região, com os nomes ye'kwana de cada lugar de Auaris, os territórios de caça e pesca. Depois que comecei o curso na universidade, comecei a pensar que nós temos que produzir o nosso próprio material didático, e não usar só os livros que os brancos fizeram. Eu penso em mudar o pensamento dos nossos jovens que querem ser como os brancos, porque os velhos sofreram muito, até sendo escravizados, por isso eu estudei, para mudar isso. Eu não quero que os jovens estudem só para ganhar dinheiro, quero que eles lutem pelos direitos da comunidade.

Esse sentimento sobre a possibilidade de terem uma fonte não só de bens e riqueza, mas de saber, propiciada pela escola, é resumido nas palavras de outro professor:

Antigamente o pessoal sofria trabalhando nas fazendas, para comprar as coisas. Depois veio o garimpo, a corrida do ouro, o pessoal deixou o trabalho para garimpar. Agora houve uma mudança, o pessoal procura emprego fixo, uma profissão mesmo. Eu acho que isso é um benefício, resultado da escola, ninguém sai mais

para trabalhar nas fazendas. Mas eu acredito que é preciso valorizar mais a cultura da gente na escola. É importante conhecer outras histórias, mas os alunos precisam aprender a história da comunidade, como começou, como viviam os velhos. Nós, professores, precisamos fazer isso. No futuro, nós vamos precisar de emprego, então é melhor estudar cada vez mais e se preparar.

As profissões surgem como novas fontes de riqueza e saber que substituem paulatinamente o trabalho braçal nas fazendas e as expedições comerciais do passado. A situação idealizada é ter trabalho sem sair de Auaris, e as possibilidades hoje disponíveis além do trabalho na educação são na área da saúde ou no alistamento no Exército.

AS MORTES ANUNCIADAS

O grande paradoxo que a escola representa – por ser um dos signos da destruição e morte da cultura – se reflete nas representações que os Ye'kwana fazem dela. A geração de velhos que lutou pela criação da escola em Auaris hoje lamenta as transformações sociais recentes, apontadas como fruto da educação à moda ocidental. A sedentarização da população, o impacto negativo nas atividades tradicionais e o desrespeito pelos velhos são apontados como os grandes problemas surgidos desse paradoxo, cuja face agonística aparece nos suicídios de jovens, homens e mulheres, que têm assombrado a comunidade nos últimos anos.

Antes, um filho aprendia tudo com os pais, os conselhos para o futuro. Com a escola, os filhos convivem pouco com os pais e a responsabilidade agora é dos professores. Os jovens não sabem mais nada da cultura. Meu avô já dizia que ia ser assim.

Esta frase, dita por um Ye'kwana na casa dos quarenta anos, é recorrente no discurso dos homens de sua geração e dos mais velhos. Embora a escola seja fruto de um projeto consciente e intencional para preparar os jovens para o futuro ciclo, os velhos não deixam de se lamentar pelos efeitos desastrosos que creditam ao fato de que os jovens “querem ser como brancos”. Acredita-se que o projeto de educar os jovens se desvirtuou em algum momento. Alguns falam de guerra xamânica, outros, do poder na profecia, que a cada dia se torna mais palpável.

Nós desejávamos, antigamente, aumentar a população da nossa comunidade, ter mais gente para o trabalho. A população cresceu muito, mas com a escola os jovens ficam presos, não têm tempo para o trabalho ou para o aprendizado de nossas histórias, nosso saber. A escola hoje não está boa. Os pajés antigos sabiam que os

brancos viriam, que chegaria o papel, a escola, então agora já vivemos este tempo e ninguém mais pode impedir. (Peri, vice-tuxaua)

Eu ainda não sei por que a escola se estragou, porque os jovens estudantes estão se matando. Quando a escola começou, pensei que seria bom, que os jovens iam estudar, aprender. Vicente Castro me disse que a escola não é algo certo, não é bom para nós, que está indo por outro caminho, um caminho ruim. Eu ainda não conversei com ele sobre isso, não sei se ele sonhou e está sabendo alguma coisa, se algum pajé ruim estragou a escola, porque nossos jovens não estão aprendendo nada, estão só morrendo. (Néri, tuxaua)

Em 1998 aconteceu o primeiro caso relatado de suicídio em Auaris pelos ye'kwana. Um jovem soldado, que servia no 5º PEF, após uma festa na comunidade em que consumira grande quantidade de caxiri, se matou com um tiro de espingarda. A partir daí, várias mortes e tentativas frustradas de suicídio aterrorizaram a comunidade, todas praticadas por jovens na faixa de 15 a 20 anos. O ano de 2002 marcou o ápice de uma funesta estatística: entre o segundo semestre daquele ano e meados do primeiro semestre do ano seguinte, foram contabilizadas seis mortes por suicídio, além das muitas tentativas. Até minha última visita a Fuduwaaduinha, em dezembro de 2006, os Ye'kwana relataram nove mortes por suicídio desde o fatídico ano de 1998. De junho de 2005 a dezembro de 2006, período de meu trabalho de campo, ocorreram duas mortes por suicídio, uma em dezembro de 2005, de uma moça de 19 anos, e outra em maio de 2006, de um rapaz de apenas 14 anos, ambos por enforcamento. Nesse mesmo período ocorreram seis tentativas de suicídio, a maioria por enforcamento, e uma delas por disparo de arma de fogo. Quase inexplicavelmente, o rapaz, que disparou a arma com o cano apontado sob o queixo, sobreviveu; o disparo não atingiu seu cérebro, mas perfurou-lhe a língua. A equipe de saúde conseguiu conter a hemorragia até transferi-lo para Boa Vista, onde passou por cirurgia, mas ele ficou com a fala comprometida.

A maior parte dos velhos associa os suicídios à escola. As gerações mais jovens têm contato com o mundo dos brancos através da escola, que lhes possibilita ter uma profissão e ingressar nesse mundo novo, quando abrem mão do conhecimento tradicional e “querem ser como os brancos”. A escola, nesse discurso, representa, portanto, o contato com uma realidade que lhes é alheia. Sua proposta inicial foi subvertida: a intenção era adquirir o conhecimento dos brancos e preparar-se para o ciclo vindouro, mas sem abrir mão do conhecimento tradicional. Os jovens, porém, deixaram de lado o conhecimento tradicional e puseram em risco o projeto das gerações anteriores.

O contato com o mundo de fora na busca por conhecimento trouxe também os seus males para o interior do mundo ye'kwana. Os jovens, imersos nesse contato via educação formal, são confrontados com uma lógica a princípio desconhecida e que, em pouco tempo mostra seu poder destrutivo. O grande problema, segundo um dos professores da primeira geração, é que os jovens da geração atual não querem mais se dedicar às

atividades tradicionais no momento em que se tornam estudantes. Quando mudam para Boa Vista para continuar sua formação escolar, o problema se acentua.

Lá eles querem fazer o que os brancos fazem, beber, fumar, ir a festas. Como não têm dinheiro, roubam o dinheiro dos que trabalham ou dos homens que vão fazer compras. Recentemente roubaram até mesmo o tuxaua Néri, quando ele ficou uns dias lá na casa de apoio. Eles vivem lá sem ninguém para orientar, então vão imitar os brancos mesmo.

Quando retornam a Auaris, esses jovens trazem consigo a influência dos brancos. O uso de perfumes, desodorantes e bebida alcoólica enfraquece o corpo, pondo em risco a vida dos jovens.

Antigamente o pessoal ia na cidade e nem tocava em perfume, era perigoso. Quando os viajantes voltavam, tinham que se purificar através de cânticos que os velhos sabiam. Agora os jovens usam perfumes, desodorantes, isso enfraquece o nosso corpo, foi feito para os brancos usarem, nós somos outra gente, faz mal para nosso corpo. Os jovens fazem festa agora, tocam música dos brancos e bebem, perdem a cabeça. Eles brigam, como os brancos mesmo, eu vi em Boa Vista os brancos bebendo, depois brigam, dão tiro. Os jovens aqui ouvem música dos brancos, bebem e depois querem morrer.

Os cuidados com o corpo são uma preocupação cotidiana dos Ye'kwana. O descuido com esses cuidados põe em risco a integridade da pessoa que, vulnerável, fica à mercê de influências malignas que podem levá-la à atitude extrema de dar cabo da própria vida. Ao perder o interesse pelo conhecimento tradicional, os jovens passam a desconhecer certas regras e prescrições com o corpo, a exemplo dos tabus alimentares, e aumentam os riscos com o uso indiscriminado dos produtos fabricados pelos brancos.

É o desinteresse pelas tradições, portanto, que é apontado como fator determinante das mortes. O conhecimento, dos valores morais propriamente ye'kwana, deveria garantir que o projeto de conquista do saber dos brancos não pusesse em risco o *ethos* dos Ye'kwana. Um dos professores mais antigos me disse certa vez:

Eu não acredito que o problema seja a ida dos jovens para estudar em Boa Vista. Eu e vários outros professores vivemos lá e voltamos para trabalhar na nossa comunidade, pelo bem dos nossos jovens.

Essa geração foi preparada para executar o propósito de adquirir conhecimento dos brancos e investi-lo em benefício da comunidade. O que parece ser o grande dilema apontado pelos mais velhos é que esse propósito se desfez de uma geração a outra. Hoje, os jovens imitam os brancos numa triste caricatura que os coloca numa posição limiar. Sobre isso, um dos velhos disse:

Agora é assim: o pai chama o filho para as atividades tradicionais e ele diz, não vou, porque eu sou estudante. Antigamente o pai acordava o filho de madrugada para conversar, contar wätunnä, ensinar as coisas. Agora os filhos vão para a escola, vão para Boa Vista, não escutam mais os pais.

Outro fator apontado como responsável pelos suicídios é a guerra xamânica que enfrentam. Eles afirmam que há um pajé no Cacuri, comunidade ye'kwana na Venezuela, que lançou seus poderes maléficos sobre Fuduwaaduinha depois que um homem da comunidade se envolveu com sua neta, mas não quis casar com a moça. Entretanto, mais uma vez, retomam aqui o argumento anterior: o feitiço atinge os jovens porque eles enfraqueceram seus corpos através de sua má conduta.

“Antigamente tinha festa com muito caxiri. Todo mundo ficava bêbado, alegre, depois ia dormir. Agora os jovens bebem e vão se matar”. A frase, de um dos velhos, ilustra o fato de que a maioria das tentativas de suicídio ocorre durante as festas, depois do consumo de bebida, a tal ponto que, durante o festival da roça nova de 2005, grande parte das espingardas da comunidade foi recolhida e guardada na casa que serve de alojamento para os funcionários da Funasa. A bebida, segundo os velhos, potencializa a fragilidade do corpo despreparado. Um dos casos ocorridos durante minha estada em Auaris deu-se, justamente, durante uma festa. Em maio de 2006, depois de terminada a construção de uma casa, vários jovens passaram a noite bebendo caxiri e ouvindo forró e salsa (essa última trazida pelos Ye'kwana do lado venezuelano da fronteira). O consumo da bebida é padrão durante o trabalho comunal, mas ficara acertado que ao fim do trabalho todos retornariam a suas casas. Entretanto, parte dos rapazes se reuniu na casa de um deles e seguiu noite adentro bebendo e dançando ao som do aparelho de CD. Somente na claridade da manhã seguinte, a cena trágica: o corpo de um jovem de 14 anos jazia pendurado em uma árvore ao lado da casa onde ocorrera a festa.

Nos dias seguintes, os homens debatiam o que poderia ser feito para impedir novas tentativas de suicídio. Por fim, decidiu-se proibir o caxiri por um ano. Muitos, no entanto, duvidavam da eficácia dessa medida por não acreditarem que o caxiri era o responsável pelas mortes. O pai de uma jovem que já tentara suicidar-se diversas vezes, disse:

Os jovens de hoje não respeitam mais os pais, eles querem mandar nos pais. Quando a gente fala eles não escutam, só querem fazer o que acham certo, querem sair, namorar, não querem mais trabalhar, não querem mais aprender as coisas que os pais ensinam.

Descumprindo os preceitos da ética ye'kwana, os jovens apressam ainda mais o destino trágico da etnia e subvertem o projeto de assumir o poder no próximo ciclo.

Os professores, por sua vez, se questionam sobre o papel da escola nos descaminhos

dos jovens. A escola, projeto acalentado para preparar as próximas gerações para o destino inevitável de desaparecer como etnia antes do fim deste mundo, é vista como ferramenta para retardar esse destino. O ensino da língua materna e a introdução gradual do saber tradicional na escola são apontados como os ajustes necessários para se obter sucesso na empreitada. Mais uma vez, os Ye'kwana mostram que são capazes de reverter a seu favor uma situação desvantajosa, através de uma ética que busca sempre aliar o novo ao tradicional. Um dos professores, cada vez mais interessado em introduzir o saber tradicional nas aulas, afirmou que, no início, não se preocupava com isso. A história mostrou-lhe, a duras penas, a necessidade de retomar o saber tradicional para continuarem existindo como gente de verdade e não como fantasmas do que foram um dia.

Lauer (2005) chama atenção para o fato de que os Ye'kwana sempre tiveram a habilidade de manter a coerência cultural quando forças externas põem-na em risco. Diz ele que a história mostra que os Ye'kwana têm mantido um grau de continuidade cultural, mesmo diante das incursões europeias e de outros grupos étnicos agressivos. A habilidade foi tal que os Ye'kwana, já no século XVII, com a invasão espanhola, utilizaram as próprias armas de fogo dos inimigos para expulsá-los de seu território tempos depois. Arvelo-Jiménez já apontava, anos antes, para o fato de que, embora a sociedade ye'kwana seja organizada em aldeias autônomas, o sistema social tem potencial para a centralização em tempos de guerra ou quando forças externas ameaçam sua continuidade cultural, através de uma rede que interconecta as comunidades. Para além de tudo isso, acredito que a força doutrinária de wätunnä, que os leva a conjugar num só tempo tradição e modernidade, sobretudo em tempos de crise, impulsiona-os a seguir lutando com o destino paradoxal em que estão imersos. Esse paradoxo está na necessidade de se tornar branco para voltar a ser Ye'kwana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Karenina Vieira. 2007. *A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento*. Brasília: Tese de doutorado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. F. MORALES MÉNDEZ & HORACIO BIORD CASTILLO, 1989. "Repensando la historia del Orinoco". *Revista de Antropología*, 5(1,2) (:155-174).
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 2001. "Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco". *Série Antropología*, 309 (:1-25).
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly & Simeón Jiménez (org.). 2001b. Atlas Dekuana, Caracas: *Asociación Kuyujani Originário y Asociación Outro Futuro*.
- COPPENS, Walter, 1981. *Del Canalete al Motor Fuera de Borda – Misión em Jiwitiña y otras áreas de aculturación em três pueblos Ye'kuana del Caura-Paragua*. Caracas: Fundación La Salle, Instituto Caribe de Antropología e Sociologia.
- FRECHIONE, John. 1981. *Economic Self-Development by Yekuana Amerinds in Southern Venezuela*. Pittsburgh: PhD Thesis, University of Pittsburgh.
- LAUER, Matthew Taylor. 2005. *Fertility in Amazonia: Indigenous concepts of the human reproductive process among the Ye'kuana of Southern Venezuela*. Goleta: PhD Thesis, University of California Santa Barbara.
- MOREIRA, Elaine. 2004. "Entre "Corpo" e "Alma": a não-conversão dos Yekuana no Brasil". In: R. M. Wright (org.). *Transformando os Deuses – igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil, volume II*. Campinas: Editora Unicamp (: 341-375).
- RAMOS, Alcida Rita. 1990. *Memória Sanumá – Tempo e Espaço em uma Sociedade Yanomami*. Brasília: EdUnB/Marco Zero.

ACCUMULATING KNOWLEDGE - THE EDUCATIONAL PROCESS AMONG THE YE'KWANA.

ABSTRACT

This article offers a reflection on the school and its significance among the Ye'kwana, an amazonian people who lives at the international border among Brazil and Venezuela. Analyzing the trajectory of the first ye'kwana teachers, who had an important role at the consolidation of school in the village, the paper discuss the institution as a privilege place to access the non-indigenous world.

KEYWORDS

Ye'kwana, indigenous education, indigenous schooling, Karib speaking people, Amazon.

SOBRE A AUTORA

KARENINA VIEIRA ANDRADE

Professora adjunta do Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Contato: karenina@ufmg.br.

TAXONOMIAS LEGAIS E IMAGENS ÉTNICAS NOS AUTAZES E BAIXO MADEIRA, 1912-1931

ANA FLÁVIA MOREIRA SANTOS

RESUMO

A partir da descrição etnográfica de um momento bem localizado no espaço-tempo do processo de territorialização do povo indígena Mura – Autazes/ Baixo Madeira, Amazonas, entre os anos de 1912 e 1932 –, pretende-se analisar como diferenças étnicas foram associadas a taxonomias legais, operando, no contexto de uma legislação estadual voltada para a garantia legal de terras para indígenas (as leis estaduais nº 941/1917 e 1144/1922), um reconhecimento de direito circunscrito por imagens pautadas pelo paradigma da transitoriedade do índio. O período compreende a instalação da Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios no Estado do Amazonas e Território do Acre, que se consolidou como uma atuante, embora frágil, rede política na administração de terras e populações indígenas, privilegiando os Autazes como *locus* das intervenções voltadas para a instituição legal de espaços destinados à ocupação indígena. Tais intervenções, suas condições de possibilidade e seus efeitos são considerados em distintos contextos sociais, econômicos e políticos, procurando-se analisar de que forma agências e atores sociais se apropriaram dessas taxonomias, investindo-as de diferentes significados e eficácia diversa, fazendo implodir o controle que circunscrevia o direito em reconhecimento.

PALAVRAS-CHAVE

Territorialização, etnicidade, política indigenista, Mura, Amazonas

O objetivo deste artigo é analisar os códigos legais que orientaram a criação e a regularização de *terras* para *índios* no Estado do Amazonas, na primeira fase de funcionamento do Serviço de Proteção aos Índios [e Localização de Trabalhadores Nacionais], isto é, do início da década de 1910 até a década de 1930, quando o órgão teve desarticuladas sua estrutura administrativa e capacidade de intervenção (Lima 1995: 230-251). Serão analisadas, em particular, as leis estaduais n° 941, de 1917, e n° 1144, de 1922 – que, em momentos distintos e com sentidos diametralmente opostos, autorizaram o Governador do Estado do Amazonas a ceder glebas de terras a famílias e grupos indígenas.

Parte-se da perspectiva de que os códigos legais constituem elos fundamentais no jogo das classificações sociais, delimitando um conjunto virtual de ações e posições possíveis dentro de um marco de legitimidade (Lima 1995: 202). Ambas as leis são analisadas como dispositivos capazes de induzir contextos, pretendendo-se demonstrar que o seu sentido histórico independe da dimensão objetiva dos resultados de sua aplicação e a ultrapassa, radicando-se nos efeitos gerados e possibilidades compreendidas nos modos de ver e intervir oficialmente que elas instauraram.

Uma vez que, como afirma Bourdieu (1989), as taxonomias legais não carregam sentidos reificados e estáveis, constituindo antes armaduras em processos de fazer valer verdades e posições, há um esforço de aproximar a análise das agências e das redes através das quais os códigos em tela foram produzidos e instrumentalizados, em situações singulares, envolvendo distintos interesses e estratégias de ação. Trata-se de interrogá-los em sua heterogeneidade, buscando, como indica Oliveira, a “pluralidade de sentidos pela qual [foram] entendido[s] e assumido[s] pelos agentes que lhe[s] foram contemporâneos” (1979: 115).

A LEI N° 941/1917

Promulgada em 16 de outubro de 1917 – mês em que se fez presente em Manaus o Coronel Cândido Rondon, Diretor do SPI e Chefe da Comissão de Inspeção de Limites –, a lei n° 941 autorizava o governador do Estado do Amazonas a “conceder, como posses imemoriais havidas por ocupação primária, todas as terras [então] possuídas por índios selvagens ou semicivilizados, para seu domicílio e aproveitamento” (art. 1°). As *seções* de terras seriam definidas conforme o número de “famílias ou pessoas da tribo” e segundo a finalidade de sua destinação, agricultura ou pecuária (art. 2°). As concessões

se promoveriam por intermédio do Serviço de Proteção aos Índios e seguiriam processo legal-administrativo próprio, a ser regulamentado pelo Governo Estadual (art. 3º). As terras concedidas seriam consideradas, “para todos os efeitos, como de domicílio particular”, adquirindo, porém, o *status* de inalienáveis (art. 4º). O artigo 5º mandava, desde logo, reservar glebas lindeiras aos rios Jauaperi, Surumú e Cotingo, Seruini e Sepatini¹, ressalvadas as áreas já regularizadas pelo Governo Estadual em nome de particulares, ou por estes ocupadas e utilizadas como “residência habitual e cultura efetiva” (art. 7º).

Embora instituisse um processo legal-administrativo próprio e específico para a demarcação das terras ocupadas por indígenas, a norma se encontrava em nítida continuidade com a legislação ordinária de terras do Estado do Amazonas. É esse conjunto normativo² que lhe empresta gramaticalidade e evidencia a fusão - opaca a um primeiro olhar - de figuras de direito dessemelhantes, indutora de imprecisões bem anotadas, à época, pelo Inspetor Chefe do SPI³.

Cedo incorporado à legislação fundiária do Amazonas como dispositivo flexibilizador do princípio de compra, o instituto da concessão⁴ compreendia a cessão de exploração e uso de terras devolutas, a título não oneroso, condicionada a prazos e obrigações pré-definidos, a serem cumpridos para a titulação definitiva da terra. Na lei nº 941, os encargos e prazos estabelecidos para o SPI e Governo Federal constituíam obrigações desse tipo, assim como as finalidades que as terras, conforme as “qualidades demonstradas”, necessariamente deveriam cumprir (uso agrícola ou pastoril).

No texto legal examinado, porém, esse instituto era diretamente referido às *posses imemoriais* havidas por *ocupação primária* e então mantidas pelos indígenas. Entrava em cena o reconhecimento de posse, figura jurídica que traduzia, antes, uma obrigação do Estado: a de garantir direito decorrente de justo título, cuja legitimidade derivava de uma situação de fato. Nessa conjugação, o direito de uso se transformava em obrigação – não mais terras *para domicílio e aproveitamento* dos índios, e sim aproveitamento dos índios na terra, ou aproveitamento da terra através dos índios. O ato de vontade

1 Foram reservadas: a região compreendida entre os rios Surumú e Cotingo e as serras Mairari e Conopiáepim, no município de Boa Vista do Rio Branco (etnia Macuxi); as terras situadas entre os rios Seruini e Sepatini, no município de Lábrea, limitados montante e jusante, respectivamente, pelos campos superiores do rio Seruini e pela foz do igarapé Mixiri (Apurinã); terras situadas em ambas as margens do rio Jauaperi, na extensão de cinquenta (50) quilômetros a jusante das cachoeiras, no município de Moura (Waimiri-Atroari).

2 Foram analisados, de modo não exaustivo, leis e regulamentos de terra do Estado do Amazonas no período entre 1893 e 1912, além de leis esparsas editadas até o ano de 1931.

3 “Se bem que tal lei não precise perfeitamente todos os pontos garantidores dos direitos dos silvícolas e que tenha algumas falhas, nem por isso deixa ela de ser uma grande conquista, como início para futuras e nobres aquisições...” (Serviço de Proteção aos Índios - Inspetoria no Estado Amazonas e Território do Acre. 1918. Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados no exercício de 1917: 5)

4 Acerca da incorporação do instituto à legislação amazonense, ver Sampaio 1992: 122. Sobre o instituto da concessão, ver Cirne Lima 1931.

da autoridade pública (concessão) se metamorfoseava, por sua vez, em inescapável reconhecimento de direito.

Por fim, o artigo 5º, ao determinar a “imediata reserva, sob o regime da presente lei” das áreas antes mencionadas, fazia intervir um terceiro instrumento — a reserva de terras, prerrogativa do Estado de subtrair às terras devolutas, para resguardá-las, áreas julgadas necessárias a atividades e finalidades tidas como essenciais ou estratégicas⁵.

É possível reconhecer, no uso da expressão “posses imemorais havidas por ocupação primária”, os reflexos de uma posição que contrariava o entendimento, prevacente à época, de que as terras ocupadas pelos índios estavam incluídas entre as terras devolutas, sob controle legal e administrativo dos estados da União desde a Constituição republicana de 1891⁶. O argumento, centrado nas ideias de *anterioridade* e *permanência*⁷, atribuía papel secundário ao *modo* da ocupação. Nas palavras do jurista e político Manoel Francisco Machado, convidado em 1912 a elaborar um regulamento de terras para o Governo de Antônio Bittencourt, os silvícolas “sempre foram os que nos precederam na ocupação das terras que constituem a grande nação brasileira”, não podendo ser devolutas as terras “em que vivem *com caráter de permanência* (que constitui *posse*)...”. Em consonância, o artigo 40 do regulamento proposto mandava respeitar, como prova de ocupação impeditiva da concessão de terras devolutas, “as aldeias dos índios ou a *posse em que se acham as tribos selvagens*”⁸.

Esses princípios sinalizavam um reconhecimento mais abrangente de direitos, mas, no texto da lei, eram restringidos pelo instituto da concessão e obrigações decorrentes.

5 O artigo 5º, § 4º, do Decreto 644, de 1903, por exemplo, estabelecia que seriam reservadas as terras “que estive[sem] empregadas no serviço da colonização e aldeamento de indígenas e as que forem necessárias para a fundação de núcleos nacionais ou estrangeiros”. As terras seriam entregues aos indígenas em usufruto, e não poderiam ser alienadas enquanto o Governo, por ato especial, não concedesse àqueles o pleno gozo delas “por assim permitir o seu estado de civilização.” (artigo 125 das Disposições Gerais).

6 A associação entre terras de índios e terras devolutas se fundamentava em interpretação de artigo da Lei de Terras de 1850, que estabelecia que o Governo reservaria, das terras devolutas, aquelas necessárias à colonização dos índios (Linhares 1998). Entendimentos discordantes foram firmados já à época, como o do jurista João Mendes Pereira, cuja argumentação foi assim traduzida por Carneiro da Cunha: “Não se trata, na Lei de Terras, como erroneamente se entendeu às vezes, de declarar as áreas indígenas como devolutas, e sim, inversamente, de reservar terras devolutas do Império para aldeamento de índios, quando se os queria assentar e deslocar de seus territórios originais.” (Carneiro da Cunha 1992: 21).

7 Quanto ao entendimento da natureza do título de domínio indígena, há diferenças, é preciso ressaltar, entre a posição de João Mendes Pereira, antes citado, e a de Manuel Francisco Machado, bem como entre o posicionamento daquele e o princípio da “posse imemorial havida por ocupação primária”, expresso na lei nº 941/1917. Para o primeiro jurista, o título de domínio indígena é *originário* e difere da posse adquirida por *ocupação*, entendimento que acarretaria a necessidade de sua validação, segundo processo de legitimação também estabelecido na Lei de Terras. Segundo José Maria de Paula, para João Mendes Pereira não se poderia conceber que “os índios tivessem *adquirido*, por *simples ocupação*, aquilo que lhes é *congênito* e *primário*, de sorte que, relativamente aos índios estabelecidos, não há uma simples posse, há um título originário de domínio; não há, portanto, posse a legitimar, há domínio a reconhecer e direito originário e preliminarmente reservado.” (Paula 1944: 43-44).

8 O Regulamento elaborado por Machado foi revogado pouco depois de sancionado, em favor do regulamento editado em 1903. Ver: Amazonas 1912. Regulamento de Terras a que se refere o Decreto nº 993 de 18 de maio de 1912. Inclui Exposição de Motivos dirigida ao Sr. Governador do Estado do Amazonas, Coronel Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt, e datada de 21/02/1912.

Estas, inversamente, transformavam o modo de ocupação em critério determinante na demarcação das glebas⁹, tornando operativa a noção de posse adstrita à “moradia habitual e cultura efetiva”, expressão consagrada na legislação fundiária. Apenas aos índios “semicivilizados” seria possível, por conseguinte, reconhecer direitos possessórios.

Manter a *posse* imemorial como princípio legitimador das terras concedidas aos *selvagens* seria incorrer no risco de engendrar processos que escapassem ao controle do governo estadual. Implicava dar reconhecimento legal a usos diversos do território e ao acesso a recursos ambientais variados e, de imediato, assumir que os indígenas possuíam legítimo direito a seções de terra bem mais amplas que as que se pretendia, em verdade, conceder. Daí o recurso à *reserva*, instrumento apropriado para demonstrar que o que se cumpria, nesses casos, não era o reconhecimento de um direito, mas uma necessidade administrativa derivada da própria condição dos silvícolas, transitória como esta¹⁰.

A tendência de que as glebas ganhassem extensão à medida que os índios se “distanciassem” da civilização – por um estado de guerra ou pela recusa ao contato, expressa na penetração dos altos rios e centros – pode ser exemplificada pelo contraste entre a área reservada aos Waimiri-Atroari, no Jauaperi, por um lado, e os *lotes* concedidos, nos Autazes, aos Mura, índios descritos na documentação oficial como trabalhadores “iguais ou mesmo superiores a quaisquer trabalhadores nacionais ou estrangeiros” ou como uma população já mestiça e “confundida com a massa geral do país”¹¹. Enquanto aquela foi instituída na forma de uma gleba relativamente contínua, sem a necessidade de definição precisa de limites, a se estender por 50 km ao longo do Rio Jauaperi, estes figuraram de modo absoluto entre os de menor área demarcados no período. Seus perímetros recortados acompanham a disposição espacial das habitações¹², negligenciando atividades desenvolvidas nos chamados *centros* (caça e extração de produtos da floresta), bem como a circulação por rios, lagos, igarapés e furos, fundamentais à pesca e ao acesso a diferentes lugares e recursos, entre outras dimensões cruciais do modo de vida dos Mura, exímios navegadores.

9 O que também se encontrava em continuidade com a legislação fundiária do período; em muitos dos regulamentos analisados, as finalidades às quais eram destinadas as glebas regulavam a extensão máxima dos lotes de terras devolutas que poderiam ser adquiridos por um único comprador. No regulamento baixado com o Decreto nº 4, de 16/03/1892, por exemplo, se estabelecia que as glebas de terras devolutas a serem vendidas a particulares constituiriam “lotes maiores ou menores, conforme a indústria a que se destinarem, as distâncias em que estiverem dos povoados, das vias de comunicação fluviais ou terrestres e as circunstâncias das pessoas que se propuserem a adquiri-las para lavoura, criação de gado ou para a indústria extrativa de produtos vegetais”.

10 O entendimento, em época logo posterior à Lei de Terras de 1850 e ao Decreto nº 1318/1854, da reserva de terras para índios como instituto de caráter transitório, foi assinalado por Carneiro da Cunha (1992: 21).

11 Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – Inspeção do Estado do Amazonas e Território do Acre. Relatório sem título, de 30/05/12, elaborado por João Augusto Zany, p. 11-12; Relatório sem título, de 09/12/12, elaborado por Domingos Teófilo de Carvalho Leal, p. 03-04.

12 No fundo de documentação do Serviço de Proteção aos Índios, acervo do Museu do Índio (RJ), foram localizadas as plantas cartográficas de sete lotes, entre os nove demarcados pela Inspeção nos Autazes, nesse período. Os originais encontram-se sob a guarda do Centro de Documentação da FUNAI em Manaus.

Em suma, as categorias *selvagem* e *semicivilizado*, apenas citadas na enunciação geral da lei, constituíam a própria chave de resolução prática e simbólica das contradições e ambiguidades do texto, cuja função, ao fim e ao cabo, era *operacionalizar a ideia da transitoriedade do índio como instrumento regulador do direito*. Implícito à lei nº 941, o alinhamento entre extrativismo, terras centrais e índios selvagens escandiu as áreas concedidas; operava simultaneamente, porém, a restrição do direito, determinado não mais pela figura da posse, mas pelo ato da reserva.

CONTEXTOS

As correlações entre princípios legais e civilização dos índios, acima exploradas, não eram novas, mas se inseriam em um debate político e ideológico com desdobramentos regionais próprios. Desde pelo menos o século XIX, observa Oliveira (1979: 115), discursos de escritores, políticos e ideólogos contrapuseram a “natureza imensa e fértil” da Amazônia à “pequenez do homem”, sendo “o surgimento da agricultura tomado (...) como um sinal da chegada da civilização e indicador do estabelecimento de uma qualidade nova na relação do homem com o meio”. Segundo o autor, o debate agricultura *versus* extrativismo assumiu importância crucial na segunda metade do século XIX, exercendo o papel de “cristalizador de interesses econômicos e projetos sociais e políticos” em meio à consolidação do processo de expansão da indústria da borracha.

Entre as décadas de 1910 e 1920, o tema se reapresentou como aglutinador de interesses econômicos e construções políticas destinadas a projetar formas minimamente eficazes de gestão e controle de fatores estratégicos de produção. Na esteira das transformações deflagradas pela quebra da indústria gomífera, o extrativismo, atividade precária que reanimava no amazônida o “vício do nomadismo”, seria equacionado a um “mal necessário no desenvolvimento regional”. A permanência e o progresso proporcionados pelas atividades agropastoris eram afirmados como instrumentos essenciais a um ideal de civilização que tanto o índio como o Amazonas deveriam atingir¹³.

O ano de 1917 assiste, no Amazonas, à conformação de um contexto político e econômico particular. Já se formara, por um lado, a consciência de que a *crise* decorria de mudanças estruturais na produção e no comércio da borracha, determinando, de modo irreversível, o fim do monopólio amazônico sobre a produção mundial. Ao mesmo passo, caíra em descrédito o cultivo da seringueira nativa, postulado em anos anteriores

13 AMAZONAS. 1918. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na abertura da terceira sessão ordinária da nona legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, Governador do Estado, a 10 de julho de 1918.

como a grande e urgente alternativa para o soerguimento da economia regional¹⁴. Símbolo do fracasso e da ineficácia das medidas de valorização do produto silvestre, a Superintendência da Defesa da Borracha fora formalmente extinta pelo Governo Federal em 1916.

Os profundos rearranjos populacionais, decorrentes do abandono pelos seringueiros de suas *colocações*, se faziam acompanhar da carestia e escassez de alimentos, e de epidemias favorecidas pela precariedade das condições dos que se aglomeravam nas cidades, dentro de um quadro que se agravava desde a deflagração da Primeira Guerra Mundial¹⁵.

Empossado em um Governo com situação financeira crítica, em um dos piores anos da depressão econômica, Pedro de Alcântara Bacellar assumiu com vigor, em suas formulações programáticas, a busca de novos arrimos para a economia regional, prometendo racionalizar e modernizar a “arcaica” agricultura amazonense, e ativar a expansão da indústria agropastoril em todo o Amazonas. As medidas pedagógicas não deixam dúvidas quanto ao caráter civilizatório do projeto que se anunciava¹⁶. Todas as metas pareciam depender do sucesso de um único e fundamental objetivo: “ensinar”, “corrigir” – civilizar, enfim – uma mão de obra até então “inútil” ao desenvolvimento do estado, por sua “indolência”, “ignorância” e “maus hábitos”.

A Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios ocupava, em face desse projeto, o lugar de um parceiro preferencial. A promulgação e a sanção da lei nº 941 ocorrem como parte de uma série de iniciativas conjuntas entre o órgão indigenista e o Governo Estadual¹⁷. Mais do que expressar a identidade ideológica entre os objetivos desenvolvimentistas e os intentos da proteção fraternal, ela constituía o produto de um alinhamento de interesses – e de uma conjugação de esforços – entre oligarquias regionais e setores do Governo Federal. A hipótese é a de que os planos propostos refletiam negociações entre

14 Esta foi a posição manifesta pelo Governador Jonatas Pedrosa (1913-1916), para quem a saída era facilitar, “patrocinando mesmo, (...) com auxílios de toda ordem, diretos e indiretos”, a formação de grandes propriedades para o cultivo racional da seringueira e de outras culturas especiais (Mensagem lida em 1913, perante o Congresso do Amazonas na abertura da primeira sessão ordinária da oitava legislatura pelo Exmo. Sr. Jonatas de Freitas Pedrosa, Governador do Estado, p. 12).

15 Acerca dos efeitos econômicos, sociais e políticos da quebra da indústria da borracha, ver Weinstein 1993.

16 Medidas tais como a difusão e demonstração de novas técnicas agropastoris; a criação de uma Escola Agrícola Prática; a incorporação do ensino agrícola elementar e prático nas escolas primárias; a criação de uma Colônia Correccional ou Patronato Agrícola, para internação dos menores “abandonados” e “não reclamados” (AMAZONAS. 1918. Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na abertura da terceira sessão ordinária da nona legislatura pelo Governador Pedro de Alcântara Bacellar, p. 106-107).

17 Esta parceria teve influência, inclusive, na formação do *staff* do Governo Bacellar. João de Araújo Amora, Inspetor-Chefe do Serviço entre 1912 e 1916, “hábil profissional em questões de terra”, ocupava, em outubro de 1917, o cargo de engenheiro auxiliar da Repartição de Terras do Estado. João Augusto Zany, engenheiro agrimensor, ex-ajudante da Inspeção, tornou-se Chefe da recém-criada Seção de Agricultura e Indústria Pastoral; mais tarde, passaria a coordenar uma das obras consideradas estratégicas pelo governo estadual, a construção da estrada de Caracará (Rio Branco). Prestigiados, ambos acompanharam Bacellar em viagens de inspeção a Amajari, Colônia Pedro Borges e Paricatuba, realizadas naquele mês de outubro de 1917 (*A Capital*, Ano I, nº 83, 07 de outubro de 1917).

o Estado do Amazonas e o Governo Federal, em que este, dentro dos limites colocados pela extinção da Superintendência da Borracha, auxiliaria a implantação das medidas de um plano de recuperação econômica, por meio do investimento de recursos financeiros e da atuação de representações regionais de órgãos da burocracia federal. Obteria, em troca, apoio a propósitos de natureza geopolítica e à própria internalização de uma malha administrativa federal, associada à expansão da ação civilizatória¹⁸.

A centralidade do papel do Serviço de Proteção aos Índios nesse processo decorria da dimensão estratégica de que se revestia, naquele momento, a mão de obra indígena. Como afirmara Bacellar, a guerra que devastava a Europa trazia uma consequência “feliz” para os amazonenses, obrigando-os a viverem de seus “próprios recursos”. A quebra do monopólio não extinguiu as atividades de extração e comércio da borracha, e tampouco as alijara, de imediato, do centro da vida política e econômica do Amazonas. Mas determinara inflexões importantes no sistema de aviamento e no funcionamento da empresa extrativista, cuja permanência passara a depender da diversificação de produtos e atividades, sobretudo da produção de alimentos, e do acesso a uma mão de obra escassa, cujo controle se tornava difícil em função da alta mobilidade e dos processos migratórios (Reis 1953). Tratava-se, em suma, de repassar aos indígenas, através do agenciamento de sua força de trabalho e do controle de seus territórios, os custos da recomposição econômica e do crescimento estatal (Lima, 1995: 185-189).

Nesse sentido, uma clara dimensão tática perpassava a lei nº 941/1917: o dispositivo simbólico-normativo nela contido projetando um mecanismo quase autossuficiente de geração e assujeitamento de mão de obra livre. A mediação do SPI, por meio de sua atuação entre os *selvagens*, proporcionaria um ingresso crescente de trabalhadores, e promoveria o controle e disciplinamento constantes de uma mão de obra já *semicivilizada*, imobilizada em exíguas terras para ser *aproveitada* diretamente na empresa extrativista ou agropastoril, ou em formas diversas de fomento à exploração de regiões definidas como prioritárias. Em uma ponta como em outra, o sistema garantiria a liberação, para exploração econômica, de grandes extensões territoriais. Daí a aplicação da lei ter sido acompanhada de uma disposição geopolítica consequente de

18 Recursos federais foram disponibilizados ao Governo do Estado para a abertura da estrada Caracará – Lago do Rei, como alternativa ao trecho encachoeirado do Rio Branco, acesso para uma região de triplíce fronteira em pauta na geopolítica republicana, e principal área da indústria pastoril do Amazonas. Entre 1917 e 1918, a Inspetoria repassara, por ordem do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, parte significativa do patrimônio da extinta Estação Experimental da Superintendência de Defesa da Borracha, assumido pelo órgão em 1916. No mesmo período, o Governo Federal subvenzionava, no Amazonas, três escolas de agronomia: a Escola Agrônômica (em Manaus), a Escola de Agricultura Prática (mantida por padres na Vila de S. Gabriel, no Rio Negro), e a Escola Agrícola (dirigida por missionários no Rio Branco). Em 1920, a Inspetoria, responsável desde 1915 pela administração das Fazendas Nacionais do Rio Branco, foi chamada pelo governo estadual a inaugurar uma linha de transporte fluvial entre Manaus e o Porto da Fazenda São Marcos, a ser subsidiada com recursos estaduais (Serviço de Proteção aos Índios – Inspetoria no Estado do Amazonas e Território do Acre. 1921. Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados no exercício de 1917 na Inspetoria do SPI no Amazonas e Acre, p. 31).

unidades administrativas tão fundamentais a essas tarefas como os postos indígenas¹⁹, cuja localização tendeu a acompanhar, nesse período, empreendimentos considerados estratégicos, como comunicação e infraestrutura e produção de alimentos em larga escala, articulados a zonas de extrativismo que ainda se mantinham economicamente significativas²⁰.

A LEI Nº 1144/1922

Novos contextos colocados por processos econômicos instituídos em um mercado global implodiriam a base das articulações de interesses e alianças políticas que haviam possibilitado a emergência da lei nº 941. A partir do final da década de 1910, mas com um ápice que se verifica na primeira metade dos anos 20, dois movimentos confluem para revigorar a empresa extrativista amazônica: a valorização comercial da castanha, com a retomada do comércio internacional após o fim da Primeira Guerra; o aumento do preço da borracha no mercado internacional, em virtude de uma política de valorização levada a cabo pela Inglaterra, principal controladora das plantações asiáticas da *hevea*, que, por breve período, favorece as exportações do produto brasileiro (Reis 1953: 73-76; Soares 1927: 35).

O impacto desse processo sobre terras ocupadas por indígenas logo se fez sentir. Em 1921, Bento Lemos registrou, em seu relatório anual, que a valorização da castanha provocava, desde 1918, “uma grande invasão nas terras de todos os rios e em todos os recantos deste Estado por numerosos bandos de indivíduos, audaciosos de se apossarem dos castanhais nativos”²¹. Ao longo da década de 1920, são inúmeros os relatos de violentos episódios envolvendo invasões a castanhais; interdição de áreas de coleta aos índios; roubo de safras; regularizações fraudulentas de propriedades. Arbitrariedades e

19 A Inspetoria, através da instalação e manutenção dos postos indígenas, colocava em operação um mecanismo não desprezível de incremento à infra-estrutura nas áreas de sua atuação, como a abertura, desobstrução e manutenção periódica de caminhos terrestres ou fluviais. A produção de alimentos, que, após a quebra do mercado da borracha silvestre, tornara-se condição de possibilidade da própria empresa extrativista, também se encontrava entre as finalidades das unidades administrativas do SPI. Os postos também contribuam para o controle de uma população rural que se descreve como retirante e faminta, cuja fixação nas unidades era subsidiada por uma verba especial, denominada “flagelados” (Serviço de Proteção aos Índios. Inspetoria no Estado do Amazonas e Território do Acre. 1923. Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados no exercício de 1922, p. 1-12).

20 Não por acaso a disposição geopolítica das terras demarcadas/reservadas sob o regime da lei, associada à progressão geográfica dos postos indígenas instalados no Amazonas nesse período, ganha inteligibilidade quando sobreposta às medidas e às áreas eleitas como prioritárias no Plano de Defesa da Borracha. A localização geográfica e o período de instalação e funcionamento dos Postos Indígenas no Estado do Amazonas, entre 1910 e 1930, podem acompanhados em Melo 2007. Sobre o Plano de Defesa da Borracha, ver SANTOS 1980: 249.

21 Serviço de Proteção aos Índios. Inspetoria no Estado do Amazonas e Território do Acre. 1921. Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados no exercício de 1920. p. 15-16.

perseguições a malocas inteiras, ou a índios e suas famílias, eram observadas em várias localidades²².

Os relatos desenham uma *nova geografia da fronteira*, cuja expansão se orientava pela distribuição, em território amazônico, do recurso valorizado, sendo particularmente atingidas as áreas de castanhais já beneficiados por extratores indígenas ou não indígenas, mormente quando situadas em locais de melhor acesso junto à calha de rios navegáveis. Em que pese a dispersão espacial dos episódios registrados, o desdobramento de algumas situações ao longo dos anos permitiu delinear os epicentros dessa geografia, que alinhavam as regiões do Jauaperi, Baixo Amazonas, Baixo e Médio Rio Madeira²³.

Fraturas entre os interesses representados pelo Governo do Estado e pela Inspetoria cedo se manifestaram, e as disputas pelo acesso às áreas de castanhais fizeram ressaltar o favorecimento político e pessoal como característica das práticas políticas e administrativas vigentes²⁴. A dissensão se agravou no Governo Rego Monteiro (1921-1924), que, a julgar pelos relatórios da Inspetoria, sistematicamente fazia concessões de uso, expedía títulos e autorizava demarcações de glebas incidentes em territórios indígenas²⁵.

Por outro lado, as ações da Inspetoria evidenciaram o potencial de interveniência da política territorial do órgão nos interesses que se rearranjavam em torno da produção e comércio da castanha. Em 1922, Bento Lemos contratou um profissional *ad hoc* para proceder à medição e demarcação de posses indígenas localizadas em áreas de castanhais, com custos a serem cobertos pela comercialização das safras produzidas pelos próprios

22 Os relatos encontram-se registrados nos relatórios anuais de atividades elaborados pela Inspetoria ao longo da década de 1920.

23 No Amazonas, a *Bertholletia excelsa* é dispersa, sendo encontrada em todas as regiões do estado. Certos fatores, entretanto, tornavam alguns castanhais mais atraentes que outros: a disponibilidade de mão de obra (cuja escassez tornou-se aguda com a coincidência da alta nos preços da castanha e da borracha); a acessibilidade dos castanhais, uma vez que, sendo a *Bertholletia* uma planta de terra firme, tanto o transporte de trabalhadores como o escoamento da safra constituíam pontos sensíveis da produção. As áreas mencionadas como especialmente conflituosas constavam entre as principais áreas produtoras no Estado do Amazonas, envolvendo castanhais incidentes em territórios Mura no Rio Preto do Igapó-Açu e Rio Madeira; Mundurucu, ao longo dos Rios Mari-Mari, Abacaxis e Canumã; Pirahã, no Rio Maici e Waimiri-Atroari, no Rio Jauaperi (BRASIL. Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Serviço de Inspeção e Fomento Agrícola, 1929, p. 4, 20-40)

24 O Inspetor Lemos adjetivou de “escandalosa” a corrida aos castanhais no da gestão Bacellar (1920), e não hesitou em denunciar que altos funcionários do Estado, e mesmo as esposas do Governador e do Secretário Geral de Governo requeriam, ao Executivo Estadual, extensos lotes em áreas ricas em castanhais, avaliadas por prepostos enviados de Manaus a várias zonas do interior (Serviço de Proteção aos Índios. Inspetoria no Estado do Amazonas e Território do Acre. 1921. Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados no exercício de 1920, p. 15-16.)

25 Investidas de parentes e protegidos pessoais do Governador nos rios Jauaperi e Maici deram origem a algumas das principais demandas fundiárias da Inspetoria no período. O Governo Rego Monteiro passou à história como um grande desastre administrativo, marcado por alto grau de corrupção, desequilíbrio de gastos, empréstimos públicos sob condições inaceitáveis, funcionalismo sem vencimentos, centralismo político, nepotismo exacerbado (Santos 2001).

índios²⁶. No mesmo ano, organizou uma estatística das posses que se encontravam na “iminência de esbulho”, com o intuito de, em momento oportuno, proceder às respectivas demarcações ou mesmo legitimações judiciais, visando, inclusive, “reivindicar as posses indígenas que foram usurpadas em consequência de títulos definitivos expedidos pelo Governador do Estado”²⁷.

Ativando redes sociais e burocráticas, produzindo e circulando informações, gerando documentos, orientando condutas em conflitos locais, a Inspetoria passara a funcionar como um significativo canal para a formalização de denúncias e reivindicações de direitos²⁸. Os princípios que haviam sustentado a circunscrição territorial de indígenas em áreas exíguas, destinadas à produção de alimentos e à fixação de reservas de mão de obra, serviam, no novo contexto, para a reivindicação de direitos sobre extensas áreas de extração. Acionadas como armas em meio às disputas simbólicas, as ambiguidades da lei nº 941 haviam propiciado, na verdade, a instrumentalização de algo que a interpretação hegemônica dos textos jurídicos negava *em princípio*: o direito possessório dos índios. De fato, diante dos “aventureiros inconscientes” que, “no delírio da irresponsabilidade”, invadiam os domínios dos indígenas a fim de despojá-los, sem jamais prestar “nenhum benefício ao solo”, desertando imediatamente uma vez colhido o produto durante a safra, os *aborígenes* e *selvagens* só poderiam aparecer como capazes de constância e “apego ao lugar”, o que demonstravam “mourejando no preparo de roças e outras benfeitorias”, e que, “habitados à vida solitária”, faziam dos “centros mais distantes” a sua morada²⁹.

Parece, pois, compreensível que as circunstâncias colocadas às forças políticas

26 Da iniciativa resultaram vinte e dois requerimentos de terra, abrangendo, em sua maioria, pequenos lotes de ocupação Mundurucu nos rios Canumã e Mapiá. Apenas cinco requerimentos foram deferidos, em que pese o argumento de que os lotes seriam não *concedidos*, e sim *comprados* ao Estado.

27 *A estatística das posses de terras que a Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios no Amazonas e Acre já conseguiu relacionar, pertencentes a índios de várias tribos domiciliadas em alguns municípios do Amazonas*, foi apresentada à Diretoria do SPI em 1923, como um dos resultados da ação do órgão no exercício anterior. Listava 103 *posses* indígenas, distribuídas em cinco municípios, todos com forte presença da indústria extrativa (castanha e guaraná).

28 Um bom exemplo dessa articulação e da dinâmica de produção de informações e documentos em meio a disputas concretas está na troca de correspondência entre o Inspetor Bento Lemos e dois delegados de índios (representantes locais, honoríficos, do SPI), a respeito da invasão e demarcação de um castanhal denominado Piquiá, explorado por indígenas Mura no município de Manicoré, em 1922. O delegado de índios local, em meio ao trabalho de campo, interpelara o engenheiro, mas fora por este convencido a assinar um papel declarando que “os índios não tinham no lugar Piquiá, barracas e nem benfeitorias dentro das terras demarcadas, só tempo da safra da castanha que lá trabalhavam”. Cerca de um mês depois, o Inspetor recorreu a outro delegado de índios, também em Manicoré, e, explicando o ocorrido, solicitou que o mesmo elaborasse um abaixo assinado entre os moradores do município, reconhecendo as posses dos Muras, a fim de proceder à justificação judicial das mesmas. A Inspetoria já havia protestado junto ao governo contra a demarcação, mas a expectativa de Lemos era a de que os usurpadores promovessem, eles próprios, um abaixo assinado, motivo pelo qual buscava se adiantar na produção de *provas que contribuíssem para a legalização dos direitos possessórios dos Muras*. Pedia também ao delegado que orientasse os índios a levantar, “com presteza, novas barracas e outras benfeitorias nos referidos locais, conservando-as com moradia habitual no seu domínio”. (Correspondência da Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios no Amazonas e Acre. Cartas de 26/11/1922 e 18/12/1922. Acervo do Museu do Índio)

29 Serviço de Proteção aos Índios – Inspetoria no Estado do Amazonas e Território do Acre. 1925. Relatório do Inspetor sobre as atividades desenvolvidas na Inspetoria no exercício de 1924, p. 33-35.

e econômicas pela valorização da castanha tenham redundado em uma mudança que, extirpando radicalmente as ambiguidades, visou suprimir, da norma legal, o reconhecimento do direito. A lei nº 1144, que revogou em 1922 a lei nº 941, estabeleceu, em seu artigo 2º, que o Governador do Estado “concederia às famílias ou tribos indígenas a área de terra que a seu critério [julgasse] conveniente para domicílio e aproveitamento dessas famílias ou tribos”, conforme o destino agrícola dado às terras. Retirava ainda do SPI a autoridade para proceder administrativamente às demarcações (e assim legitimamente alçar ao plano das verdades administrativas reivindicações e processos desencadeados no plano dos acontecimentos).

As mudanças operadas são cristalinas quanto ao seu principal objetivo: restabelecer, através do executivo estadual, o controle das oligarquias regionais não sobre o território em si, mas sobre os meios e dispositivos de dizer, sobre ele, a verdade legítima e autorizada, resguardando para si e para os seus, antes que uma reserva de terras, uma reserva de legalidade. O avassalador movimento de detração de índios, representantes e funcionários do órgão indigenista – que culminou na instauração, em 1931, da *Comissão de Inquérito contra a Inspeção dos Índios no Amazonas*³⁰ – é um sinal de como a palavra legítima e autorizada, ao se converter em potência para o real exercício da força física, desempenhou um importante papel nos violentos embates e confrontos através dos quais se efetivou, concretamente, ao longo da década de 1920, o controle sobre territórios, recursos e populações no Estado do Amazonas.

Terras demarcadas pela Inspeção do SPI no Amazonas e Acre – 1911 a 1930

Nome	Município	Área (ha)	Perímetro (m)	Frente (m)	Data serviço
Capivara	Itacoatiara	535,2746	11.958	1.970	11/12/1918
Trincheira	Itacoatiara	710,5858	14.728	4.980	11/12/1918
Pantaleão	Itacoatiara	51,8772	3.131	330	11/12/1918
João Pedro	Itacoatiara	462,9780	11.581	4.755	11/12/1918
Paracuúba	Itacoatiara	967,1759	13.148	730	07/06/1919
Muratuba	Itacoatiara	637,0236	11.185	2.510	11/12/1918
Murutinga	Itacoatiara	406,2622	11.077	842	08/02/1919
Guapenú	Itacoatiara	1.220,8523	16.781	3.790	
Marienê	Lábrea	10.793,1025	67.000	20.960	16/12/1919
Jumas	Manaus	3.763,0264	33.555	9.450	08/04/1920

³⁰ Comissão nomeada em janeiro de 1931 pelo Interventor Federal no Estado do Amazonas, Álvaro Maia, para proceder a rigoroso inquérito na Inspeção de Proteção aos Índios (cf. Ato nº 193, de 21/01/1931), devido a denúncias de malversação de recursos públicos, práticas de crimes e atos de arbitrariedade na demarcação de terras. “Catequizar castanhais para descobrir índios”: não há frase que melhor resuma o espírito das denúncias que seriam relatadas, na Comissão, contra a Inspeção.

Colônia Agrícola Indígena (anexa à Faz. Nacional São Marcos)	Rio Branco	60.449,4970	164.606	46.150	28/05/1921
Cunhã	Borba	7.892,0850			1928
Onça	Borba	413,2012			1928
Josefa	Borba	920,8662			02/04/1928
Lote s/ nome	Itacoatiara				1928
S. José do Cipó	Borba	1.388,3350	7.896	5.290	01/10/1928
Méria	Tefé	663,3173	12.501	1.522	31/12/1929
Chiada	Borba	257,1702	6.347	802.50	31/12/1929
Laranjal	Borba	7.702,1550	40.067	7.690	31/12/1929
Total (hectares)	632.680,1949				

Fontes: BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Administração Executiva Regional de Manaus. (sd) *Relação dos Autos de Medição e Demarcação efetuadas pelo SPI*. Acervo do Centro de Documentação – FUNAI, Manaus. SPI/IAMAC. 1928. Relação de posses indígenas já demarcadas no município de Borba. Datada de 20/09/1928, assinada pelo auxiliar técnico Leônidas de Oliveira.

- BOURDIEU, Pierre. 1989. “Capítulo VIII: A força do Direito. Elementos para uma sociologia do campo jurídico”. In: *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, pp. 107-132; 209-254.
- BRASIL. Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Serviço de Inspeção e Fomento Agrícola. *A Exploração da Castanha do Pará*. Rio de Janeiro, 1929. Imprensa Oficial.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1992. *Legislação Indigenista no Século XIX*. São Paulo: EDUSP.
- CIRNE LIMA, Ruy. 1931. *Sesmarias e Terras Devolutas (Parecer)*. Porto Alegre: Oficinas Gráficas Thurmann.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. 1995. *Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- LINHARES, L. P. 1998. “Ação discriminatória: terras indígenas como terras públicas”. In: Oliveira, J. P. de. (org.). *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 125-151.
- MELO, Joaquim Rodrigues de. 2007. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*. Manaus: Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.
- OLIVEIRA, J. P. de. 1979. “O Caboclo e o Brabo”. *Encontros com a Civilização Brasileira*. (11), pp. 101-140.
- PAULA, José M. 1944. *Terras dos Índios*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. 1953. *O seringal e o seringueiro. Documentário da vida rural, nº 5*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/Serviço de Informação Agrícola.
- SAMPAIO, Patrícia M. Melo. 1992. *Os Fios de Ariadne. Tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus: 1840-1880*. Niterói: Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense.
- SANTOS, Eloína Monteiro dos. 2001. *A Rebelião de 1924 em Manaus*. Manaus: Ed. Valler.
- SANTOS, Roberto. 1980. *História Econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- SOARES, José Carlos de Macedo. 1927. *A Borracha. Estudo econômico e Estatístico*. Paris: Librairie de Jurisprudance L. Chauny et L. Quinsac.

WEINSTEIN, Barbara. 1993. *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência – 1850-1920*. São Paulo: Hucitec/EDUSP.

LEGAL TAXONOMIES AND ETHNIC IMAGES AT AUTAZES AND BAIIXO MADEIRA (AM), 1912-1931

ABSTRACT

From the ethnographic description of a moment well located in the space time of the territorialization process of the Mura indigenous people – Autazes/Baixo Madeira, Amazonas, between the years 1912 and 1932 –, it is intended to analyze how the ethnic differences was associate to legal taxonomies, operating, in the context of a state legislation oriented to the legal guarantee of lands to the indigenous (the state laws number 941/1917 and 1144/1922), the recognition of circumscribed right by images guided for the transitory paradigm of the indian. The period comprises the installation of the Inspectorate of the Indigenous Protection Service in Amazonas State and Acre Territory, that consolidated as an active, though fragile, network policy in the lands and indigenous people administration, privileging the Autazes as *locus* of the interventions focused on the legal foundation of areas for the indigenous occupation. Such interventions, its possibility conditions and effects are considered in social, economic and political distinct contexts, looking up analyzing how agencies and social players had appropriated of these taxonomies, investing them of different meanings and effectiveness diverse, doing implode the control that circumscribed the right in recognition.

KEYWORDS

Territorialization, ethnicity, indigenous policy, Mura, Amazonas.

SOBRE A AUTORA

ANA FLÁVIA MOREIRA SANTOS

Ana Flávia Moreira Santos possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (1991), Mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (1997) e Doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ (2009). Trabalhou como analista pericial em antropologia no Ministério Público Federal entre 1997 e 2010. Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Minas Gerais. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em etnicidade, processos de territorialização, história indígena e do indigenismo, laudos antropológicos. Contato: anaflaviam.santos@gmail.com

TRATADOS INTERNACIONAIS, POPULAÇÕES TRADICIONAIS E DIVERSIDADE BIOLÓGICA

ANA BEATRIZ VIANNA MENDES
ADERVAL COSTA FILHO
ANA FLÁVIA MOREIRA SANTOS

RESUMO

Nossa proposta é apresentar um balanço histórico e analítico do arcabouço jurídico que regula a proteção ambiental e a proteção à diversidade cultural no Brasil, a partir de uma leitura crítica, fundamentada na legislação brasileira, de algumas convenções internacionais ratificadas pelo Brasil que regulam a matéria, a saber: a Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (promulgada no Brasil em 1972), a Convenção da Diversidade Biológica (1998), a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (2004) e a Convenção que trata da Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2007). A partir da análise desses marcos jurídicos, procuraremos delinear uma trajetória da institucionalização desses temas em âmbito internacional e, sobretudo, seus reflexos e repercussões no Brasil. Finalizaremos com a análise da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (2007), política pública que consubstancia boa parte desse arcabouço jurídico-formal e explicita a predisposição do governo em assumir a diversidade no trato da realidade social brasileira.

PALAVRAS-CHAVE

Convenções internacionais, diversidade sociocultural, populações tradicionais, proteção ambiental.

Em um país tão diverso em sua composição étnica, racial e cultural como o Brasil, é um grande desafio estabelecer medidas protetivas e implementar políticas públicas para a promoção do bem-estar social da população, sobretudo das populações tradicionais, marcadas pela invisibilidade histórica, por ameaças aos seus modos de vida e territórios, por pressões fundiárias, econômicas, processos discriminatórios e de exclusão sociopolítica. Em termos de políticas públicas, o maior desafio, no que diz respeito às populações tradicionais que integram a sociedade brasileira, é assegurar a universalização dos direitos e a implementação de recortes diferenciados, adequados às suas realidades e processos históricos conjunturais.

A falta de respostas satisfatórias por parte do poder executivo, que não consolida o Estado social preconizado pela Constituição, e por parte do poder legislativo, que não consegue regulamentar a contento os litígios que surgem no seio da complexa realidade social brasileira, é responsável por um processo chamado de *judicialização da vida social*, em que questões políticas e, neste sentido, morais, são levadas ao judiciário para serem decididas pelos juízes (Betarchini 2005: 68).

A debilidade crônica da implantação de políticas públicas que consolidem os direitos garantidos na Constituição, somada às “práticas sociais que impunemente os violam, [e ao fato de] as vítimas de tais práticas (...) cada vez mais reclama[re]m, individual e coletivamente, serem ouvidas e organizarem-se para resistir contra a impunidade” (Santos 2007:10), contribuem para que o Poder Judiciário esteja assumindo decisões e responsabilidades ímpares na construção e consolidação do nosso preconizado Estado democrático de Direito. Segundo Alexandre Cunha, “o Poder Público que, em tese, é o maior interessado em que a Constituição seja estabelecida na realidade brasileira, é um dos maiores, senão o maior, cliente e devedor da Justiça” (Cunha 2008: 24). Eduardo Appio vê com bons olhos tal processo de judicialização da vida social, pois, segundo ele, “o deslocamento das questões políticas para o espaço jurídico é, ainda, um sintoma de democratização na tomada de decisões” (Appio 2003: 90).

A proeminência que o judiciário vem assumido nos últimos anos na própria construção da democracia está relacionada ao fato de que cabe aos juízes o dever de decidir sobre casos cada vez mais complexos, o que gera uma necessidade premente de reinventar parâmetros jurídicos que possam caminhar no sentido de efetivar os direitos e garantias sociais, alicerces do Estado descrito pela Carta de 1988. Mas como aferir “quais são os reais argumentos para declarar a legalidade e constitucionalidade desses julgamentos envolvendo questões centrais de uma Nação? Quem tem a última palavra sobre uma série de questões que são consideradas de índole moral?” (Appio 2003: 81).

A Constituição de 1988 não apenas ampliou o rol de direitos civis, políticos,

econômicos, sociais e culturais, mas *constituiu* um Estado Social e, neste sentido, a persistência de um formalismo jurídico e do privilégio de regras (muitas vezes contraditórias) em detrimento dos valores ou princípios adotados pela Constituição só tende a fragilizar a força normativa dessa Constituição (Silva 1994). Por outro lado, ampliou-se também a diversidade de mecanismos que podem ser ativados e os sujeitos aptos a propô-los, dilatando a possibilidade de levar aos tribunais a demanda de efetivação dos direitos garantidos na Carta Maior.

Todos esses processos são reflexos e constitutivos do processo de democratização do país e da adoção de uma Constituição claramente pluralista e protetora dos direitos sociais e culturais. Assim, entendemos que a efervescência das discussões sobre a normatização e regulação jurídica da sociedade representa um sinal positivo de consolidação da democracia, na medida em que impõe e reflete um amadurecimento político tanto dos sujeitos de direito aqui enfocados (índios, quilombolas, populações tradicionais e meio ambiente), quanto da sociedade civil de forma mais ampla, representada, entre outros, por diversos movimentos sociais e pelos cientistas, que vêm assumindo um papel de extrema relevância nesses processos.

Apresentamos neste artigo algumas das convenções internacionais ratificadas pelo país, com o intuito de descrever, a partir desses instrumentos jurídicos, como foi se dando paulatinamente a construção da noção de povos e comunidades tradicionais internacionalmente e a institucionalização dessa categoria político-jurídica, enquanto detentora de direitos específicos, em território brasileiro. Chamamos atenção também para a relação sempre próxima entre conservação ambiental e direitos específicos destinados à proteção de povos tradicionais, a qual se faz presente nos vários instrumentos jurídicos que serão analisados.

Optamos por analisar no escopo desse trabalho apenas as Convenções e Tratados, que geram obrigações e vinculam os países na ordem internacional, sendo que o descumprimento das normas acordadas pode gerar sanções (Shiraishi Neto 2007: 36). Nessa situação, podemos citar a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial, promulgada pelo decreto nº 65.810, de 8 de dezembro de 1969; a Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972, promulgada através do decreto nº 80.978, de 12 de dezembro de 1977; a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, promulgada pelo decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006; a convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos e Indígenas e Tribais, promulgada pelo decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004; a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), promulgada através do decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998 e a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, promulgada pelo Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007. Desse conjunto, centramos nossa análise sobre a Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972), a Convenção da Diversidade Biológica

(1998), a convenção 169 da OIT (2004) e a Convenção sobre a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2007), que são documentos jurídicos claramente relacionados a questões envolvendo direitos culturais e conservação ambiental.

A partir da Emenda Constitucional nº 45, aprovada no dia 8 de dezembro de 2004, as Convenções e Tratados internacionais que venham a ser aprovados pelo Congresso Nacional têm peso equivalente às emendas constitucionais. Das convenções que analisaremos aqui, somente aquela relacionada à proteção e promoção da diversidade das expressões culturais, ratificada em 2007, tem *status* de emenda constitucional. As demais – Convenção para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural (1977), Convenção da Diversidade Biológica (1992) e a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (2004) – constituem, de qualquer maneira, instrumentos jurídicos plenamente incorporados ao sistema normativo brasileiro, estando, além disso, sujeitos ao monitoramento regular e sistemático dos órgãos internacionais encarregados por zelar por sua consecução.

Diferente é o caso das Declarações, “que servem como ‘princípios jurídicos’ que apenas orientam instrumentos e ações” (Shiraishi Neto 2007: 36), tais como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem, a Declaração de Estocolmo de 1972, a Declaração da Rio-92, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos dos Povos Indígenas, adotada em 13 de setembro de 2007 pela Assembleia Geral das Nações Unidas, após mais de 20 anos de negociações diplomáticas. Há ainda a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, adotada pela UNESCO desde 2002. Não procederemos à análise desses documentos, apesar de representarem, sem dúvida alguma, um grande avanço político no entendimento das questões relativas aos direitos humanos e à proteção cultural e ambiental.

Após analisarmos quatro convenções ratificadas pelo país que são fundamentais em termos do entendimento dos direitos dos povos e comunidades tradicionais (Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1977); Convenção da Diversidade Biológica (1992); Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (2004) e Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2007)), trataremos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (2007), política de governo que consolida uma série de prerrogativas expressas nas convenções analisadas.

CONVENÇÃO PARA A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO MUNDIAL, CULTURAL E NATURAL (1977)

Durante a XVII Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em 23 de novembro de 1972, em Paris, foi adotada a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. O Congresso Nacional Brasileiro, por meio do decreto legislativo nº 74, de 30 de junho de 1977, aprovou, com uma pequena reserva ao parágrafo 1º, artigo 16, o texto da Convenção, promulgada através do decreto nº 80.978, de 12 de dezembro de 1977.

Embora trate simultaneamente do patrimônio cultural e natural, essa convenção distingue muito claramente um e outro, desconsiderando que ambos possam partilhar o mesmo conceito. Na ordem do patrimônio cultural são colocados os monumentos, conjuntos arquitetônicos ou realizações humanas de valor universal excepcional do ponto de vista da história, da ciência ou da arte; na ordem do patrimônio natural, monumentos ou formações naturais de valor excepcional da perspectiva da ciência, da estética ou da conservação.

CONVENÇÃO DA DIVERSIDADE BIOLÓGICA (1992)

A segunda conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, conhecida como Eco-92, ocorreu em 1992 no Rio de Janeiro e inseriu definitivamente o meio ambiente entre os grandes temas da agenda nacional e global. Dentre os documentos internacionais assinados durante a Eco-92, todos considerados referências fundamentais para o Direito Ambiental Internacional, destacam-se três convenções (biodiversidade, desertificação e mudanças climáticas), a criação da Agenda 21, a Carta da Terra, a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento e uma declaração de princípios sobre as florestas. Desses, faremos uma breve análise da Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB).

Assinada em 1992, a CDB foi ratificada em 1994 e promulgada em 1998 no Brasil. Seus objetivos são a conservação da diversidade biológica, a utilização sustentável de seus componentes e a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos. Dentre os tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário, esse nos é sobremaneira importante, visto que trata, obviamente, da conservação da biodiversidade, mas também das comunidades tradicionais e indígenas que vivem em estreita relação com os recursos biológicos e possuem conhecimentos específicos sobre eles. Tais comunidades constituem, segundo Vianna, “o marco inicial do reconhecimento

de que as populações tradicionais podem contribuir para a conservação da biodiversidade” (Vianna 2008: 289).

A Convenção expressa claramente a compreensão de que *muitas comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais* não apenas dependem dos recursos biológicos, mas possuem conhecimentos, inovações e práticas que são relevantes tanto à *conservação da diversidade biológica* quando à *utilização sustentável* de seus componentes. Pelos benefícios advindos da utilização desses conhecimentos, práticas e inovações, deve haver repartição equitativa aos povos. Além disso, o seu artigo 8º estabelece que em locais destinados à conservação *in situ*, deverá ser buscada a compatibilização entre os usos que neles se realizam e a conservação da diversidade biológica. A Convenção não determina a realocação das populações que porventura habitem locais de conservação *in situ* – como o faz o Sistema Nacional de Unidades de Conservação para o caso das Unidades de Conservação de proteção integral. Ao contrário, determina que se proporcionem as condições necessárias para adequar os usos prevaletentes ao uso sustentável dos componentes da diversidade biológica e, portanto, à sua conservação. A CDB define também que, em lugares destinados à conservação *in situ*, caso haja um sensível efeito negativo à diversidade biológica, deve-se regulamentar ou administrar os processos e as categorias de atividades em causa (inciso l, artigo 8º). Trata-se apenas da imposição de *regulamentação* a atividades que causem sensível lesão à diversidade biológica. Tal regulamentação ou administração pode implicar a remoção dos causadores do dano, entretanto, esse procedimento não é tomado *a priori* como medida específica a ser adotada.

A CDB procura resguardar, ainda, aquelas comunidades cujos conhecimentos sejam relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica, propugnando o respeito e a manutenção de seus conhecimentos, práticas e inovações, o incentivo à sua ampla aplicação, com repartição equitativa dos benefícios advindos da disseminação desse conhecimento (art. 8º, inciso j). Mais uma vez, afirma-se que a premissa para conservação da diversidade biológica não é a separação do homem e da natureza, e sim a limitação de certas atividades lesivas à diversidade biológica¹.

1 Antes da Eco-92 o movimento seringueiro no Acre propunha esse tipo de concepção, afirmando que os Povos da Floresta deveriam ser reconhecidos pelo Estado como verdadeiros guardiões desta. Para ver a história do movimento, que culminou com a proposição de uma categoria de unidade de conservação, ver a excelente tese de doutoramento de Mary Allegretti (2002), intitulada *A Construção Social de Políticas Ambientais: Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros*, defendida em 2002.

Promulgada pelo Brasil bem mais recentemente (2004), a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, órgão da Organização das Nações Unidas, sobre Povos Indígenas e Tribais, foi adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989 e entrou em vigor internacional em 5 de setembro de 1991.

De acordo com encarte produzido pela Porantim, nº 288, de setembro de 2006, com texto base produzido por Rosana Lacerda, a cada cinco anos, os países que assinaram a Convenção devem enviar à OIT um resumo informando como aplicaram as normas da Convenção nesse período, sendo que o Brasil enviou pela primeira vez esse resumo (chamado de Memória) em 2008. Se o país não cumprir as normas da Convenção, ele não é punido, mas isso gera, em tese, um constrangimento internacional para os governantes.

Apesar de, no Brasil, a primeira Memória oficial do Estado ter sido enviada em 2008, diversos grupos sociais enviaram à OIT denúncias ou reclamações de que as normas da OIT não estavam sendo cumpridas, escrevendo, literalmente, uma história diferente da oficial. Foi o caso da Carta da Assembleia Geral dos Malungu, que coordena as associações das comunidades remanescentes de quilombos do Estado do Pará. Essa Carta afirmou que os direitos das comunidades quilombolas no Pará não estavam sendo respeitados, destacando especificamente os seguintes problemas: 1) o desrespeito ao direito à consulta prévia, 2) o retrocesso na regulamentação do processo de titulação das Terras Quilombolas e 3) a paralisação dos processos de regularização territorial no INCRA.

Foi enviada também uma carta escrita por diversas associações indígenas brasileiras com o intuito de “realizar uma avaliação independente do Estado brasileiro com relação à aplicação das normas da OIT em relação aos povos indígenas”. Essa carta adotou a estratégia de tomar cinco casos paradigmáticos que refletem o desrespeito às normas acordadas pela Convenção, que são os seguintes: Hidrelétrica de Belo Monte; Terra Indígena dos Guaraní-Kaiowá; Terra Indígena Raposa Serra do Sol; Mineração na Terra Indígena dos Cinta Larga e Transposição do Rio São Francisco.

As comunidades quilombolas de Alcântara, estado do Maranhão, representadas pelo Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Alcântara (STTR), pelo Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura Familiar de Alcântara e pela Associação da Comunidade de Mamuna, também apresentaram uma Comunicação à Organização Internacional do Trabalho (OIT) detalhando violações de direitos previstos na Convenção 169 dos Povos Indígenas e Tribais cometidas pelo Estado Brasileiro.

Diversas outras iniciativas poderiam ser mencionadas e endossariam o fato de que a ratificação da Convenção 169 da OIT, apesar de formalmente incorporada à legislação

brasileira, tem sido muito mais fonte de legitimidade para a mobilização em busca de respeito aos direitos dos povos indígenas e tribais, do que medida efetivamente adotada pelo Estado para o cumprimento de seus deveres para com a diversidade cultural. Vejamos a magnitude da importância política de tal documento.

A inspiração para elaborar um documento específico de proteção aos povos indígenas e tribais por parte da OIT vem desde 1920, quando se começou a avaliar as condições de trabalho dos camponeses, inicialmente na região dos Andes, e constatou-se que a maior parte da população pobre dentre eles era formada por povos originários, que não tinham suas especificidades respeitadas pela legislação dos países em que viviam (Müller 2008). De um modo geral, a percepção de que esses povos estavam alijados do acesso ao exercício de seus direitos fundamentais foi o que suscitou o surgimento das convenções específicas aos povos indígenas e tribais: primeiro, com um viés fortemente assimilacionista (Convenção 107, em 1957), e depois com um viés pluralista (Convenção 169, em 1989, que revoga aquela).

Para sermos bastante breves a respeito de um texto que tem uma densidade e importância ímpares para compreensão de diversas questões relativas ao reconhecimento dos direitos de grupos étnicos e minoritários no mundo inteiro, e que certamente mereceria um estudo à parte, destacaremos os seguintes pontos proclamados nesta Convenção 169 da OIT: o respeito às instituições dos povos beneficiários, os quais devem ser designados por critérios de autoidentificação; o direito ao acesso, ao uso e às formas tradicionais de conservação dos recursos naturais; direito às terras que tradicionalmente ocupam e a determinação de que os povos indígenas e tribais não devem ser delas trasladados, a não ser excepcionalmente. Em resumo, pode-se dizer que a Convenção avança no sentido de garantir a autonomia dos povos com relação à constituição do grupo e aos rumos de seu estilo de vida e de seu desenvolvimento.

Dizer que essa Convenção se aplica aos povos tradicionais não quer dizer que eles vivam em “tribos”, mas que eles preenchem todas as condições que a lei exige dos “povos tribais”, isto é: têm estilos de vida tradicionais e uma cultura e modo de vida diferentes dos outros setores da sociedade nacional; têm costumes e formas de viver e trabalhar diferentes; e têm leis especiais que só se aplicam a eles. O próprio Estado brasileiro reconheceu essas características e criou dispositivos legais especiais para tratar desses povos e comunidades.

O que é mais importante, porém, é que o artigo 1º, item 2, da Convenção afirma que o critério fundamental para dizer se uma comunidade é ou não protegida por ela é a consciência de sua identidade. Isso significa que são os próprios membros da comunidade que podem dizer se são ou não povos tradicionais. Ficam resguardadas, portanto, a sua autorrepresentação e autodeterminação.

A ratificação de tal Convenção pelo Brasil não deve ser entendida apenas como um acordo formal. Trata-se de um ato voluntário, da manifestação de um estado soberano,

que aceita e se propõe a cumprir as obrigações estipuladas no documento ratificado, conforme ressaltado por Muller (2008). Após sua ratificação, o país deve garantir o cumprimento das disposições da Convenção e promover os direitos por ela assegurados. Como mencionado anteriormente, diversos grupos tradicionais se mobilizaram para denunciar o descumprimento, por parte do Estado brasileiro, dessas funções, o que nos permite dizer que se o Estado não se apropriou completamente do proposto na Convenção, a sociedade civil o fez.

O Estado, com a ratificação da Convenção 169 da OIT, concretizou a positivação de (mais) uma série de fundamentos jurídicos que embasam as mobilizações políticas já operadas pelas populações tradicionais em busca da garantia de direitos específicos.

CONVENÇÃO SOBRE A PROTEÇÃO E PROMOÇÃO DA DIVERSIDADE DAS EXPRESSÕES CULTURAIS (2007)

Essa Convenção, promulgada pelo Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007, assim como a CDB, destaca em diversos momentos a importância dos conhecimentos tradicionais e sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável, devendo ser assegurada sua proteção e promoção. A ênfase na interculturalidade é um dos pontos altos dessa Convenção, na medida em que reconhece não só que as culturas não são entes substantivos e circunscritos, mas valoriza a importância do diálogo e respeito mútuo. Essa ideia está em consonância com as mais recentes concepções de respeito à diversidade cultural, que consideram que a constituição de grupos étnicos é relacional e dinâmica. Assim, por exemplo, a Convenção compreende, entre seus objetivos, a promoção da diversidade das expressões culturais; o incentivo à livre interação entre culturas; o encorajamento ao diálogo intercultural e o fomento à interculturalidade (Art. 1º), reafirmando o princípio da proteção, promoção e manutenção da diversidade cultural como condição essencial para o desenvolvimento sustentável em benefício das gerações atuais e futuras.

A POLÍTICA NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS (2007)

A categoria “povos ou comunidades tradicionais” é relativamente nova, tanto na esfera governamental, quanto na esfera acadêmica ou social. A expressão “comunidades ou populações tradicionais” surgiu no seio da problemática ambiental, no contexto da criação das unidades de conservação (UCs) – áreas protegidas pelo Instituto Brasileiro

do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis –, para dar conta da questão das comunidades tradicionalmente residentes nessas áreas: povos indígenas, comunidades remanescentes de quilombos, extrativistas, pescadores, dentre outras.

Na medida em que esses grupos começaram a se organizar localmente, emergindo da invisibilidade em que se encontravam, surgiu a necessidade de balizar a intervenção governamental junto aos mesmos. Nesse sentido, em dezembro de 2004 foi instituída, no âmbito do Governo Federal, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, presidida pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e secretariada pelo Ministério do Meio Ambiente, posteriormente reeditada e reconformada (julho de 2006)².

O objetivo dessa comissão era estabelecer uma Política Nacional específica para esses segmentos, apoiando, propondo, avaliando e harmonizando os princípios e diretrizes das políticas públicas relacionadas ao desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais nas esferas federal, estadual e municipal. A Política Nacional foi construída com ampla participação da sociedade civil, e foi decretada dia 7 de fevereiro de 2007 (decreto 6.040).

Também foi construído e implementado, entre os anos de 2008 e 2010, o Plano Prioritário de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com pactuação entre entes federativos, com valores da ordem de 253 milhões, já executados. Estão em implementação pelas diversas pastas governamentais envolvidas ações e programas no Plano Plurianual 2012-15, que visam a equacionar um pouco da disparidade existente entre “povos e comunidades tradicionais” e demais cidadãos brasileiros.

Uma vez reconhecida ou criada pelo poder público uma categoria de diferenciação para abarcar identidades coletivas tradicionais, não somente os grupos sociais relacionados passaram a ser incluídos política e socialmente, como também se estabeleceu um pacto entre o poder público e esses segmentos, que inclui obrigações *vis a vis*, estimulando a interlocução entre sociedade civil e governo e o protagonismo social.

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) tem como justificativa e embasamento jurídico especialmente os artigos 215 e 216 da Constituição, além das Convenções Internacionais já abordadas. A PNPCT busca abrir a caixa preta dos *‘outros’ grupos participantes do processo civilizatório nacional* (art. 215, § 1º da Constituição Federal), protegendo *os diferentes grupos formadores da sociedade* brasileira e garantindo-lhes direitos (art. 216, *caput*). Entretanto, com relação ao intrincado impasse da presença humana nas UCs, acreditamos

2 Conforme Decreto nº 10.408 de 27 de dezembro de 2004, o Decreto de 13 de julho de 2006 altera a denominação, competência e composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, agora denominada Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, passando a ser paritária, integrando quinze representações da sociedade civil organizada, em sua maioria, redes sociais, e quinze representações governamentais.

que essa Política não traga muitos esclarecimentos, embora aponte para o problema. Vejamos cada um desses pontos.

Há, no texto de apresentação da PNPCT (2007), a afirmação de que:

Para os demais segmentos sociais que compõem a ampla categoria de povos e populações tradicionais *não há, nos princípios constitucionais, o estabelecimento de direitos diferenciados específicos*, embora na legislação infraconstitucional possa ser observado um movimento neste sentido, a exemplo dos direitos reconhecidos aos povos indígenas e às comunidades locais sobre seus conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético (Decreto Legislativo 02/2004; Decreto 2.519/1998; Medida Provisória 2186-16/2001 e Decreto 4339/2002) (grifos nossos).

Como vimos mostrando neste trabalho, as populações tradicionais podem ser parte desses *outros* grupos participantes do processo civilizatório nacional, que recebem claramente proteção constitucional, sendo definidos em oposição, de um lado, a índios e quilombolas (que na Constituição contam com dispositivos específicos para sua proteção), e, de outro, por sua diferença frente à sociedade brasileira envolvente.

O Governo Federal, ainda que ciente da dificuldade de definição de quem seriam os grupos a quem se dirigiria a Política (“[o primeiro desafio] é a própria delimitação das realidades sociais que compõem os povos e comunidades tradicionais”, cf. Apresentação da Política feita pelo Ministério do Meio Ambiente e Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome), propôs um encontro entre 17 e 19 de agosto de 2005, em Luziânia (GO), com o objetivo principal de estabelecer parâmetros para o autorreconhecimento das ‘comunidades tradicionais’ no Brasil, além de rever a composição da referida Comissão, incluindo representações da sociedade civil organizada. Constam também dos resultados desse encontro a delimitação e explicitação das principais demandas em políticas públicas para o setor e dos principais entraves para sua execução. Esse encontro contou com a participação de comunidades tradicionais objetivadas em movimento social, que já vinham dialogando com o Governo Federal ou acessando programas.

Nesse encontro, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais já havia sido criada (27 de dezembro de 2004) e não tinha o caráter paritário que veio a ter depois (a partir do decreto de 13 de julho de 2006). A Política Nacional foi uma iniciativa proposta no âmbito da CNPCT, tanto pela sociedade civil organizada quanto por órgãos do governo, que tinha como premissa privilegiar, justamente, a participação da sociedade civil.

A PNPCT visa a desenvolver o preceito constitucional de proteção à diversidade cultural do Brasil, garantindo direitos específicos de saúde e educação, além dos direitos fundamentais a esses povos, como o direito à terra.

Entretanto o fato de não ter havido uma sistematização a respeito de quem são as populações tradicionais começou a servir como justificativa para o governo não

implementar de fato a Política, segundo depoimento de Dauro, representante dos caiçaras na Comissão da PNPCT. A definição de quem são os grupos beneficiários pela política visa a abarcar não só os índios e quilombolas, mas todos *os outros* grupos que contribuem para a formação da diversidade cultural brasileira. Vejamos a definição de Povos e Comunidades Tradicionais que consta no decreto que aprova a Política (art. 3º, § I):

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Em abril de 2008 foi elaborada uma minuta de projeto pela Comissão Nacional visando a fazer “um levantamento preliminar de informações que permita localizar as comunidades tradicionais segundo seus critérios de autodefinição reconhecidos pelas próprias comunidades”. Tal pesquisa não pôde ser realizada em âmbito nacional por falta de verba, mas é possível constatar diversas iniciativas de cartografias sociais que estão em curso, e que, de certa forma, asseguram a compreensão e a mensuração de quem são, quantos são e onde estão os povos e comunidades tradicionais do Brasil³.

Dentre os objetivos específicos dessa Política Nacional há: 1) a garantia dos territórios dos povos e comunidades tradicionais, bem como o acesso aos recursos que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica (art. 3º, parágrafo 1º).

A definição dos territórios tradicionais da Política é a seguinte (art. 3º, § II):

Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.

O reconhecimento formal mais estabelecido e consistente de alteridade social e cultural no Brasil cabe aos índios, seguido pelo reconhecimento dado aos quilombolas, e agora, com essa Política, pretende-se incorporar e implementar políticas públicas que incluam os *outros* grupos de que tanto já se falou em documentos como CDB, C169 OIT, SNUC, PNAP e outros, em nome dos povos e comunidades tradicionais (Mendes 2009).

³ Cabe destacar especialmente o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, coordenado pelo professor Alfredo Vagner; e o Programa Mapeamento dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais, coordenado por Aderval Costa Filho.

Já existem alguns trabalhos que analisam as implicações dessa política (Lobão 2006; Vianna 2008). Mencionaremos apenas que seu objetivo geral, apesar de enfatizar o reconhecimento aos direitos culturais, territoriais e de autogestão dos povos e comunidades tradicionais, vincula essa consecução a um modo de vida *sustentável*, plasmando identidade cultural com práticas ambientalmente sustentáveis, o que implica que o decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, pressupõe o estabelecimento de expectativas *vis a vis* de governo e sociedade civil. Segue o dispositivo referente ao objetivo geral da política:

Art. 2º A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

Embora não seja destacado o caráter *ambiental* da sustentabilidade pretendida por essa política de governo, é possível depreender, a partir do segundo objetivo específico da Política, que uma das formas de atingir seus objetivos é:

solucionar e/ou minimizar os conflitos gerados pela implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionais e *estimular a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável*" (art. 3º, parágrafo 2º, grifos nossos),

donde se conclui que a variável ambiental não é secundária na concepção de sustentabilidade prevista na política.

Não por acaso, há essa associação entre proteção à sociodiversidade e à biodiversidade. Ao longo da história e atualmente, povos tradicionais (índios, quilombolas, vazanteiros, caiçaras, ceramistas, entre outros) têm sido frequentemente reconhecidos como guardiães e criadores de biodiversidade (Baleé 2003; Emperaire 2001). Resta ficar atento para que os mecanismos de consagração do respeito devido aos modos de vida dessas populações não se torne a imposição de um modelo de relação com a natureza, já que, muito ao contrário, deveríamos estar abertos a aprender com eles, e não simplesmente impor a eles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPIO, Eduardo. 2003. “A judicialização da política em Dworkin”. *Revista Seqüência*, 47: 81-97.
- BALÉE, William. 2003. “Diversidade Amazônica e escala humana do tempo”. Palestra de abertura do *I Simpósio de etnobiologia e etnoecologia da região sul: aspectos da biodiversidade*. Anais. Florianópolis.
- BETARCHINI, Danielle. 2006. *L'exigence de proportionnalité dans le droit brésilien et français*. Mémoire pour Master Recherche Droit, Université Lumière Lyon 2.
- CAMPOS JUNIOR, Raimundo Alves de. 2008. *O conflito entre o direito de propriedade e o meio ambiente – e a questão da indenização das áreas de preservação florestal*. Curitiba: Juruá.
- Carta da Assembléia Geral dos Malungu, 30 de setembro de 2008, enviada à OIT (mimeo).
- CUNHA, Alexandre Teixeira de Freitas Bastos. 2008. “Os direitos sociais na Constituição vinte anos depois: as promessas cumpridas ou não”. In: MONTESSO, Cláudio J.; FREITAS, Marco A. de e STERN, Maria de F. C. B. (orgs.). *Direitos Sociais na Constituição de 1988: uma análise crítica vinte anos depois*. São Paulo: LTr.
- EMPERAIRE, Laure. “Dinâmica y manejo de la diversidad de las variedades de yuca del noroccidente amazonico (Brasil)”. *Etnoecologica*, 5(7): 38-59.
- LOBÃO, Ronaldo. 2006. “Reservas Extrativistas: de política pública à política do ressentimento?”. In: *25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia. Saberes e Práticas Antropológicas: desafios para o século XXI*. Goiânia: ABA.
- LACERDA, Rosana. 2006. “A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT”. *PORANTIM*, 288.
- MENDES, Ana Beatriz V. 2009. *Conservação ambiental e direitos multiculturais: reflexões sobre Justiça*. Campinas: Tese de doutorado em Ambiente & Sociedade, NEPAM - Unicamp.
- MÜLLER, Cíntia Beatriz. 2008. *A Convenção 169 da OIT e a garantia dos povos quilombolas ao Direito Humano Fundamental ao território. O caso das comunidades dos quilombos no Brasil*. Porto Alegre: Monografia de Especialização em Direitos Humanos da Escola Superior do Ministério Público da União – ESMPU/UFRGS.
- SANTOS, Boaventura de Souza. 2007. *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortez.
- SHIRAISHI NETO, Joaquim (org.). 2007. *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos Definidores de uma Política Nacional*. Manaus: UEA.

- SILVA, José Afonso da. 1994. *Direito Ambiental Constitucional*. São Paulo: Malheiros.
- VIANNA, Lucila Pinsard. 2008. *De Invisíveis a Protagonistas: Populações Tradicionais e Unidades de Conservação*. São Paulo: Annablume; FAPESP.

DOCUMENTOS JURÍDICOS

- BRASIL. Decreto nº 80.978, 12 de dezembro de 1977. Promulga a Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural.
- BRASIL. Decreto nº 2.519, 16 de março de 1998. Promulga a Convenção da Diversidade Biológica (CDB).
- BRASIL. Decreto nº 5.051, 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos e Indígenas e Tribais.
- BRASIL. Decreto nº 6.040, Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.
- BRASIL. Decreto nº 6.177, 1º de agosto de 2007. Promulga a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais.

INTERNATIONAL TREATIES, TRADITIONAL PEOPLE AND BIOLOGICAL DIVERSITY

ABSTRACT

Our proposal is present a historical and analytical balance of the legal framework which regulates the environmental protection and the protection of cultural diversity in Brazil from a critical interpretation, substantiated on the Brazilian legislation, regarding some international conventions ratify by Brazil that regulate the matter, namely: the Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage (promulgated in Brazil on 1972), a Convention on Biological Diversity (1998), the Convention number 169 of the International Labor Organization (2004), and the Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions (2007). From the analyse of these regulations, we seek to outline a trajectory of institutionalization of these themes in international scope and, mainly, its reflections and repercussions in Brazil. We will conclude with the analyses of the National Policy for Sustainable Development of the Traditional Peoples and Communities (2007), public policy which substantiates much of this legal and formal framework and explains the predisposition of the government in take on the diversity in the relation of the brazilian social reality.

KEYWORDS

International treaties, sociocultural diversity, traditional people, environmental protection.

SOBRE OS AUTORES

ANA BEATRIZ VIANNA MENDES

Professora Adjunta de Antropologia do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Contato: biaviannamendes@gmail.com

ADERVAL COSTA FILHO

Professor Adjunto de Antropologia do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e coordenador da pesquisa Mapeamento dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais.

Para contato: adervalcf@gmail.com

ANA FLÁVIA MOREIRA SANTOS

Professora Adjunta de Antropologia do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Contato: anaflaviam.santos@gmail.com

GURUTUBANOS, CAATINGUEIROS E GERAIZEIROS: IDENTIDADES RURAIS E TERRITORIALIZAÇÃO¹

ADERVAL COSTA FILHO

RESUMO

O povo Gurutubano é quilombola e ocupa hoje pequenas frações de terra dos seus ancestrais, entre fazendas de pecuária extensiva, na confluência de sete municípios do norte de Minas Gerais. O contexto microrregional conjuga pelo menos três categorias identitárias - os Gurutubanos, os Caatingueiros e os Geraizeiros - definidas a partir de unidades socioambientais (o vale do Gorutuba, a Caatinga, o Gerais e seus habitantes tradicionais). Os Geraizeiros são reconhecidos como agricultores dos planaltos, encostas e vales dominados pelo Cerrado que, comparativamente, apresentam baixa fertilidade natural e baixa produtividade. Os Caatingueiros, ao contrário, ocupam uma região marcada pela maior fertilidade dos solos e facilidade de produção, transporte, proximidade dos centros urbanos e acesso a

políticas públicas. Os Gurutubanos representam uma modalidade peculiar de Caatingueiro, de predominância negra e ascendência ligada à recusa da escravidão. Se Caatingueiros e Geraizeiros se afirmam “eticamente” por contraposição, os Gurutubanos se constituíam como o membro olvidado da tríade, provavelmente porque representavam uma mácula na imagem de prosperidade interiorizada e reproduzida pelos Caatingueiros, aproximando-se, de certa forma, das representações sobre os Geraizeiros. Não obstante, os Gurutubanos hoje reivindicam a regularização do seu território, bem como os demais direitos que lhes foram historicamente negados, ganhando predominância política no contexto regional.

PALAVRAS - CHAVE

Identidades regionais, Gurutubanos, Caatingueiros, Geraizeiros, territorialização.

¹ Trabalho realizado como desdobramento de tese de doutorado (Costa Filho 2008); os dados etnográficos aqui apresentados foram coletados em trabalho de campo realizado para fins de elaboração da referida tese e integram acervo do autor.

O povo Gurutubano é remanescente de quilombo e vive no vale do rio Gorutuba² - norte de Minas Gerais - desde o século XVIII, vitimado por um brutal processo de expropriação, deflagrado no século XX, mais precisamente na década de 1950, e intensificado com a chegada da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE, a partir da década de 1970. Trata-se de um povo numeroso, morador de 31 localidades ou grupos locais, situados na confluência dos municípios norte-mineiros de Pai Pedro, Porteirinha, Jaíba, Janaúba, Gameleira, Monte Azul e Catuti. Ao todo, são aproximadamente 9.000 pessoas, 1.200 famílias, muitas das quais coabitam e ocupam exíguas frações de terra dos seus ancestrais em meio a grandes fazendas de pecuária extensiva.

Associada à expropriação, a exiguidade de recursos conforma um quadro intrigante: o *cercamento*³ e a expropriação das terras, a “privatização”⁴ das águas rio acima e a substituição da biodiversidade pelos campos de pastagem homogênea deixaram os Gurutubanos limitados ao uso restrito de uma pequena parcela de terra nos capões ou nas vazantes⁵.

Os Gurutubanos se constituem numa série de grupos locais aparentados, configurando uma continuidade estrutural em pequenos espaços territoriais descontínuos. A diversidade sociocultural dos habitantes da região do alto curso do rio Gorutuba e no contexto norte-mineiro é considerável, o que nos remete à compreensão e trato das diferenças entre os Kachin e os Chan, e das diferenças entre os próprios

2 Quando me referir ao povo Gurutubano estarei utilizando a grafia proposta por Neves (1908) em *Chorographia do Município de Boa Vista do Tremendal*, por ser o primeiro historiador regional que faz menção explícita aos negros que se aquilombaram no vale do Gorutuba. Já quando me refiro ao rio Gorutuba, utilizo a grafia convencional, com “o”, como consta em cartas do IBGE.

3 Tomo o termo “cercamento” de empréstimo da dissertação de mestrado em Geografia de Castilho (1999), em que a autora aborda o processo de expropriação e territorialização das comunidades quilombolas de Pau d’Arco e Parateca, situadas na Bahia. Segundo a mesma, “no início da década de 1970 o uso comum da terra sofreu rude golpe com o ritmo acelerado do *cercamento* das pastagens comunais, depois com o *cercamento* das lagoas. Com o *cercamento* das terras, os quilombolas passaram a se sujeitar às normas de fazendeiros e comerciantes, tornando-se dependentes e vulneráveis” (Castilho 1999: 48-49). O *cercamento*, portanto, corresponde à privatização das áreas comuns, que exauriu os recursos naturais e colocou em risco a manutenção destas comunidades.

4 A privatização das águas do rio Gorutuba corresponde à construção da Barragem do Bico da Pedra, na década de 1970, e à utilização dos recursos hídricos locais predominantemente na fruticultura irrigada para fins de exportação, deixando as comunidades locais sem acesso à água.

5 A *vazante* é a unidade de paisagem delimitada pelo regime das cheias, que corresponde à faixa de terra próxima ao leito do rio nas porções mais inferiores do relevo. Pode atingir de 2 a 4 quilômetros de largura, sendo utilizada para a solta do gado, o plantio de capim e arroz, bem como para reserva de peixe em suas lagoas. Os *capões* são os terrenos de maior fertilidade, onde os nativos normalmente constroem suas casas, cuidam dos quintais e hortas e plantam suas roças de milho e feijão gurutuba; possuem extensão variada, podendo atingir até 1 quilômetro de largura. No dizer dos Gurutubanos: “*Capão é onde a água não alcança*” – “*Varge é lugar que enche de água e na seca abaixa*” (Rufino, Gado Velhaco, 35 anos).

Kachin, construídas por Edmund Leach. A complexidade dos sistemas políticos na alta Birmânia, instruída por fatores ecológicos, lingüísticos, territoriais e políticos pode servir de parâmetro para a reflexão e construção da diversidade encontrada no norte de Minas Gerais. Poderia problematizar como Leach: “até que ponto se pode afirmar que um único tipo de estrutura social prevalece ao longo da região...?” (Leach 1996: 67).

Os Gurutubanos foram historicamente minados pela grilagem das terras tradicionalmente ocupadas, pelas grandes fazendas, pelos projetos e programas de governo no influxo desenvolvimentista, pelas iniciativas privadas de cunho econômico. Estes 31 grupos locais, situados no vale formado pelos rios Gorutuba e Salinas-Pacuí, que constituem a unidade sociocultural que denomino de Quilombo do Gurutuba, guardam estreitas relações de parentesco, modos de vida, princípios de organização e modos de sociabilidade, com pequenas variações em termos de suas formas culturais, para utilizar o conceito de Leach⁶. Nesse caso, sua diversidade interna não é tão acentuada quanto a dos *kachin*. Não obstante, distanciando o foco, considerando-se o sistema regional, que coloca em cena outras categorias identitárias, temos a possibilidade de caracterizar um englobamento de subsistemas significativamente distintos e sua interdependência, conformando um sistema social único, que cobre toda a região.

É o próprio Leach quem afirma:

Em qualquer região geográfica que careça de fronteiras naturais básicas, é provável que os seres humanos das regiões adjacentes do mapa tenham relações uns com os outros - pelo menos até certo ponto -, não importa quais possam ser seus atributos culturais. Na medida em que essas relações são ordenadas e não totalmente fortuitas, há implícita nelas uma estrutura social (Leach 1996: 79-80).

Evans-Pritchard demonstra praticamente o mesmo a partir da análise do sistema formado por povos nilotas, que inclui além dos Nuer e Dinka, os Atwot, os Jikany e falantes shilluk em geral, reconhecendo miscigenação, empréstimos culturais e possibilidade de definição de uma estrutura social nilota (Evans-Pritchard 1993: 7-8).

Comparativamente, os *Kachin*, pelos dados apresentados por Leach, não estiveram sob as pressões que sofreram os Gurutubanos, e suas incoerências, variações e mudanças parecem ser mais deliberadas que aquelas encontradas no Gurutuba, frutos da exiguidade de recursos, da expropriação da terra, da “privatização” do rio e etc. As

6 A partir das relações entre os Kachin e os Chan, Leach desenvolve sua teoria a respeito das relações entre cultura e estrutura. Para ele, a cultura proporciona a “forma”, a “roupagem” da situação social: a forma da situação é um fator dado, um produto e um acidente da história; a estrutura da situação, entretanto, é largamente independente da sua forma cultural. “O mesmo tipo de relação estrutural pode existir em muitas culturas diferentes e ser simbolizado de maneiras correspondentemente diferentes. Também não existem razões intrínsecas pelas quais as fronteiras significativas dos sistemas sociais devam coincidir com as fronteiras culturais” (Leach, 1996: 79). Assim, embora as diferenças de cultura sejam estruturalmente significativas, o fato de dois grupos serem de culturas diferentes não implica necessariamente que pertençam a sistemas sociais totalmente diferentes.

únicas pressões exploradas por Leach são de ordem ambiental e decorrentes do sistema colonial inglês, que, aparentemente, era muito mais condescendente que os grileiros e fazendeiros invasores do vale do Gurutuba.

Em se tratando de um grupo étnico específico, devemos considerar também as noções de identidade e reprodução social. Para Simmel, a continuidade dos seres coletivos pode estar estreitamente relacionada à *permanência do solo* em que eles vivem. Mas a permanência do lugar não produz, por si só, a permanência da unidade social,

[...] porque, quando a população é expulsa ou subjugada por um povo conquistador, dizemos que o Estado mudou, ainda que o território permaneça o mesmo. A unidade de que se trata aqui é inteiramente psíquica, e é essa unidade psíquica que verdadeiramente constitui a unidade territorial, e não o contrário (Simmel 1983: 48).

Considero os Gurutubanos como grupo social que existe ou persiste

[...] ao longo da história como um ‘tipo organizacional’. Nesse sentido, a persistência dos limites entre os grupos não seria colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças, mas a partir dos processos de exclusão ou inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados de dentro ou de fora (Barth 2000: 31).

Também devemos considerar que o problema da contrastividade cultural (Oliveira 1972) não depende de um observador externo que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos “sinais diacríticos”, isto é, das diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertença. Os sinais diacríticos que mostro a seguir, quanto à relação de categorias identitárias com os respectivos ambientes e quanto à produção, foram apresentados e enfatizados pelos informantes, bem como apreendidos através do processo dialógico do trabalho de campo.

Para Barth (1969, 2000), os critérios e sinais de identificação implicam na persistência dos “grupos étnicos” e também numa “estrutura de interação” que permite reproduzir as diferenças culturais ao “isolar” certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e, ao mesmo tempo, manter a sua interação com outros setores. Como os Gurutubanos encontram-se inseridos no contexto regional, onde se contrapõem aos demais Caatingueiros e aos Geraizeiros, estou considerando também a noção de “auto-imagem”, de Sylvia Caiubi Novaes, que

[...] implica características não fixas, extremamente dinâmicas e multifacetadas que se transformam, dependendo de quem é o outro que se toma como re-

ferência para a constituição da imagem de si e mais, de como as relações com este outro se transformam ao longo do tempo (Novaes 1983: 27-28).

A autora distingue identidade, como conceito evocado frente a um interlocutor amplo e genérico, e auto-imagem, que é “necessariamente um conceito relacional e se constitui, historicamente, a partir das relações concretas muito específicas que uma sociedade ou grupo social estabelece com os outros” (Novaes 1983: 27)⁷. A noção de auto-imagem é particularmente interessante por acionar também outras dimensões compartilhadas com a comunidade maior, para além das fronteiras do grupo em questão.

Os Gurutubanos são também *Caatingueiros*. Em termos de exclusão e discriminação, aproximam-se dos *Geraizeiros*, embora se oponham a estes por fatores raciais, culturais e histórico-conjunturais. São católicos, embora conjuguem catolicismo popular com práticas africanistas. Têm ligação com o sindicato de trabalhadores rurais. São parentes de moradores de Janaúba, Jaíba, Porteirinha e outras cidades da região. E para além desse circuito de relações, que considero como horizontal, existem as relações com os fazendeiros, com os políticos, com os agentes públicos e agentes econômicos, que se estabelecem num plano societário vertical ou hierárquico.

Essas considerações nos remetem novamente à diferenciação estabelecida por Leach entre cultura e estrutura. Como vimos, o fato de dois grupos terem culturas diferentes não implica necessariamente que tenham diferentes sistemas sociais. Assim, Leach preceitua uma estrutura social implícita nas relações entre povos que vivem em áreas adjacentes. Como afirma Sigaud:

[...] seu interesse reside não na interpretação estrutural de uma cultura particular - tendência hegemônica entre os antropólogos - mas no modo como estruturas particulares podem assumir uma variedade de interpretações culturais, e como estruturas diferentes podem ser representadas pelo mesmo conjunto de símbolos (Sigaud 1996: 32).

Essa perspectiva coloca em evidência todo um sistema de inclusão e exclusão social e política, bem como a dinâmica de subsistemas integrados, conformando unidades inclusivas maiores, que se aplicam ao caso do Gurutuba e contexto regional. Na literatura sobre o norte de Minas são frequentes as referências a “vazanteiros”, “barranqueiros”, “catingueiros” e “geraizeiros”. Ladeira (1951) aborda diversos núcleos populacionais no vale do São Francisco, com denominações de acordo com o ambiente habitado. O autor também faz referência à existência de alguns habitantes típicos encontrados no nordeste do vale do São Francisco, denominados localmente como veredeiros, vazanteiros e

7 Essa distinção representa uma contribuição às categorias acima, que dão excessiva evidência a traços culturais diacríticos, e à influência da sociedade regional sobre os grupos étnicos.

geralistas (Ladeira *apud* Dayrell 1998: 72). Segundo Dayrell, esses termos são recorrentes em regiões que fazem contato entre ambientes naturais distintos, onde são explícitas as diferenças ecossistêmicas, como no caso do Cerrado e da Caatinga.

Neste sentido, a região em estudo conjuga pelo menos três categorias identitárias: os Gurutubanos, os Caatingueiros e os Geraizeiros⁸, definidos a partir de unidades socioambientais (o vale do Gorutuba e seus habitantes tradicionais, a caatinga e seus habitantes tradicionais, o gerais e seus habitantes tradicionais). Caatingueiros e Geraizeiros se afirmam “eticamente” por contraposição.

Os habitantes da Caatinga chamam de Geraizeiros os agricultores que descem dos planaltos, onde estão localizados os gerais, para venderem seus produtos nos mercados locais. Os gerais são os planaltos, encostas e vales das regiões dominadas pelos cerrados, com solos normalmente ácidos e de baixa fertilidade natural. Segundo Dayrell (1998), gerais não é a vegetação dos cerrados, mas o ambiente dos cerrados e suas diversas formações, como as formações de transição para a Caatinga e a Mata Seca (Dayrell 1998: 73).

Normalmente, as terras de cultivo dos gerais são poucas, restringem-se a pequenas áreas. No dizer de um caatingueiro:

São pequenas partes que ficam na beira do riacho, alguma terrinha mais maíça que tem pra trabalhar, ela é pouca, mas em compensação produz mais e, no gerais, tem outras fontes de renda, tudo que dá no gerais, tem o extrativismo, tem o pequi, o coquinho que o pessoal explora, traz ali pra feira e aquilo ali retorna em outro produto. (Adão Custódio, agricultor de Porteirinha).

Embora a disponibilidade de terras agricultáveis no Cerrado seja menor, o clima mais úmido e não tão quente como na Caatinga contribui para uma boa produção. Na Caatinga, o agricultor às vezes planta muito, numa área grande, mas acaba produzindo pouco. No gerais, o clima é mais ameno. Mesmo na época da seca, é comum chover no mês de maio/junho, enquanto na Caatinga não chove após fevereiro/março. O Geraizeiro planta mandioca no período da seca e a mandioca fica verde em função do clima. Segundo um informante:

Eles têm uma técnica pequena, mas em função do clima ser úmido, a produção ali é satisfatória, enquanto na Caatinga talvez você faz uma roça até grande e quando dá um *veranico*⁹, talvez um *veranico* que dá assim de quinze dias... No

8 Essa categoria foi amplamente explorada por Dayrell (1998).

9 Um *veranico* é sol, quinze dias de sol de uma vez... então um *veranico* (Adão Custódio, trabalhador rural em Porteirinha). Dayrell identifica também esta categoria nativa entre os geraizeiros, tomando *Veranico* como designação que é dada para o tempo em que não chove no período de desenvolvimento das culturas, na época das chuvas. Normalmente ocorre no mês de janeiro, em um período de uma semana, mas pode durar um mês ou mais. Nesse caso há uma queda grande da produção, quando não chegam a perdê-la (Dayrell 1998: 84).

Gerais, quinze dias de *veranico* não faz diferença nenhuma na produção, porque o clima é mais fresco; na Caatinga se dá quinze dias de *veranico* você perde a cultura toda.

Os Geraizeiros desenvolveram a habilidade de cultivar às margens dos pequenos cursos d'água uma diversidade de culturas, como a mandioca, cana, amendoim, feijões diversos, milho e arroz. Além de aves, o gado bovino e mesmo o suíno eram criados soltos, até período recente, nas áreas de chapadas, tabuleiros e campinas de uso comunal. É nessas áreas que vão buscar o suplemento para garantir a sua manutenção: caça, frutos diversos, plantas medicinais, madeiras para vários fins, mel silvestre, etc. Os produtos que levam para o mercado – farinha de mandioca, goma, rapadura, aguardente, frutas nativas, plantas medicinais, artesanato – refletem o ambiente, o modo de vida, as potencialidades dos agroecossistemas¹⁰ onde vivem (Dayrell 1998: 73).

No entendimento dos Caatingueiros, o geraizeiro considera a Caatinga superior pela maior facilidade de produção, acesso à escola, energia, transporte, comunicação e, etc. No dizer de um caatingueiro, eles falam assim:

[...] cês aí tá bom, cês aí tá perto, nós tem que caminhar tantos quilômetros prá nós chegar até um ponto prá pegar o ônibus e chegar até aqui; eu tenho que voltar rápido porque o ônibus não pode esperar e depois eu ainda tenho que caminhar tantos quilômetros prá chegar em minha casa a pé [...]

De temperamento mais tímido, o geraizeiro convive com toda sorte de dificuldades: os lugares são isolados, não dispõem de vias de acesso adequadas, o transporte é deficitário, não há eletrificação rural, nem atendimento médico regular, nem escolas, entre outros. Um informante caatingueiro afirma que quando fala geraizeiro, o pessoal coloca muito o pessoal pra baixo, não valoriza; agora já tem outra margem da sociedade que admira o geraizeiro, no sentido de resistência mesmo, do que ele traz de lá, do que ele cultiva lá, do sistema deles [...].

Segundo o informante José Lacerda, 92 anos, agricultor que residia na encosta da serra do Espinhaço:

Eles pensam que o caatingueiro tem mais facilidade de ter dinheiro, porque na Caatinga sempre teve mais serviço; os Caatingueiros eram mais porque eles *plantava* bastante algodão né, *fazia* muito dinheiro, muita gente da Caatinga enricou, comprou fazenda com negócio de algodão... de plantar algodão.

10 O termo “agroecossistema” reflete as estratégias produtivas de um determinado produtor, de uma comunidade ou de uma determinada sociedade que respondem não apenas a forças ambientais, bióticas e das culturas, mas também à organização social, aos sistemas de valores, conhecimentos e tecnologias (Dayrell 1998). Os agroecossistemas nunca são estáticos, mas estão em uma dinâmica interação natureza/sociedade. Esse é um conceito tomado de empréstimo da Agroecologia, operado por agrônomos e ambientalistas com manifesta sensibilidade sociológica.

Na rota civilizacional do norte de Minas, os programas e projetos governamentais alcançaram muito mais os Caatingueiros que os Geraizeiros, acentuando diferenças e exacerbando processos de discriminação e exclusão.

Os habitantes das regiões dominadas pela Caatinga são conhecidos como Caatingueiros por serem assim denominados pelas populações que residem nas áreas de gerais. Na Caatinga, os solos normalmente são mais férteis, mas, por outro lado, há menor disponibilidade de água. Os caatingueiros desenvolveram a habilidade de cultivar plantas mais resistentes à seca, como o algodão e uma infinidade de variedades locais de feijão, milho, amendoim, mamona e outros. Também desenvolveram a habilidade de criar o gado e manejar pastagens nativas e exóticas, adaptadas às condições de semiaridez da região (Dayrell 1998: 73).

Segundo um caatingueiro:

A Caatinga é assim: ela é um pouco rasteira, mas também é uma vegetação alta. Nessa época do ano [janeiro] ela está verde, daqui a pouco tempo começa amadurecer, cai tudo as folhas, fica parecendo mesmo Caatinga. Na época de agosto/prá setembro, ih! Essa Caatinga aqui é braba, você não vê nenhuma folha. Quanto aos solos, tem região que é plana, tem região que é *morrada*; quando você pega uma região de serra mesmo, a vegetação diferencia um pouco. Os solos são férteis, é solo de produzir mesmo, de trabalhar mesmo... em algumas regiões você encontra muita pedra, cascalhada, em outras você dificilmente encontra pedra, é aquela terra mais macia mesmo de cultivo. (Adão Custódio, agricultor de Porteirinha).

Em termos de produção, a Caatinga é muito diversificada: feijão, milho, sorgo, algodão e verduras, frutíferas, mas o que predominou historicamente foi o algodão. De frutas nativas temos o umbu, a pitomba, jatobá, cagaita, jaca, dentre outras. O caatingueiro vende verduras, hortaliças, mandioca, abóbora, batata, milho, feijão, derivados do leite. De origem animal a Caatinga tem um grande potencial leiteiro (leite, queijo, requeijão, ricota, doce, e demais.); também possui a carne de gado, galinha, porco. Há também muitas frutíferas incorporadas, como o abacaxi, a acerola, a manga, a banana, dentre outras. O caatingueiro compra do geraizeiro pequi, farinha, goma, café, arroz, rapadura, cachaça, muitas frutas, raízes e plantas medicinais, dentre outros produtos.

Além da produção de carne, as áreas de caatinga apresentavam uma tendência à especialização na produção do algodão. Na década de 1980 e 90, a cultura do algodão se constituiu em uma monocultura praticada intensivamente por centenas de agricultores familiares, estimulados pelos altos preços do produto e pelas facilidades oferecidas pelos programas governamentais. Em poucos anos os agroecossistemas diversificados dos Caatingueiros, destinados à produção de fibras, alimentos e criação de animais, cederam lugar à homogeneização dos sistemas considerados modernos (Dayrell 1998: 88-89). Em 1992, a crise gerada pela entrada do bicudo e pelos baixos preços pagos pelo algodão levou a uma drástica diminuição do plantio desse último. A pecuária de leite foi uma das

poucas alternativas que restaram aos Caatingueiros que possuíam uma gleba de terra um pouco maior e que resistiram durante esse período crítico, encontrando-se entre eles, os que continuaram apostando na diversidade de cultivos.

Pelo exposto acima, o catingueiro se vê como superior. Não obstante, preocupa-se com as condições de degradação e desgaste das terras, com o problema crescente de acesso a esta, com as dificuldades do clima, com a invasão da lógica econômica no universo das famílias de trabalhadores e trabalhadoras rurais, dentre outros fatores que são mais amenos no gerais.

Já os Gurutubanos representam uma modalidade peculiar de Caatingueiro. Nesse caso, os Gurutubanos não são o terceiro membro olvidado na construção da relação diádica fundamental - Caatingueiro e Geraizeiro - (Simmel 1939); é possível que o referente seja a grande fazenda e o modelo agroexportador. Os Gurutubanos são olvidados provavelmente porque representam uma mácula na imagem de prosperidade interiorizada e reproduzida pelos demais Caatingueiros, conforme o “jogo de espelhos” de Novais (1993).

Sem dúvida, um dos elementos mais enfatizados por regionais é o racial, associado ao passado de escravidão, à mistura com índios e a toda uma carga pejorativa e excludente. Também há referências à falta de “civilização” e à violência. Quando o diacrítico é a raça, notamos de maneira mais evidente o caráter discriminatório. Como diria um outro informante da cidade de Janaúba - MG¹¹:

Nós *identifica* eles de fato mesmo é pela cor, são preto escuro mesmo, lumiosos, cabelo duro, o mais é aquela família que parece que não se preocupou muito em legalizar as partes, é um pessoal muito desassistido em termos de documentos, não são casados e não respeitam as *regra*, a gente encontra muito primo com primo, com sobrinhos e desta forma vai misturando...

Como se percebe, associadas à discriminação racial, há afirmações de licenciosidade e de incestuosidade, em um discurso moralista de um contexto em que tais práticas são recorrentes. Também há referências explícitas à frequência ou ao trânsito nas cidades próximas:

Os *Caatingueiro* daqui da região *lida* mais com os *Geraizeiro* do que com os *Gurutubano*, os *Geraizeiro* tá mais frequente, os *Gurutubano* vem pouco... você vê falar assim, vem um carro do gerais hoje, vamos ver o que o Geraizeiro trouxe... quando pergunta assim: que dia o pessoal do Gerais vem em Porteirinha? Todo mundo fala: é sexta-feira à tarde ou sexta-feira à noite eles *tá* chegando; já o carro do Gurutuba ninguém sabe... o Geraizeiro tá mais infiltrado, principalmente em se tratando de mercado, que é um ponto onde se encontra com todo mundo; os Guru-

11 Considerando-se o caráter pejorativo da afirmação, optei por manter o o anonimato do(a) informante.

tubano vem muito pouco em Porteirinha, é muito em função não é de vender mas de comprar ou ajeitar um negócio de interesse deles... (Adão Custódio, Agricultor de Porteirinha).

Um outro elemento ou marca de identidade é a questão da violência. Segundo Costa (1999), que estudou um povo que pode ser considerado parte dos Gurutubanos, localizado nos municípios norte-mineiros de Varzelândia e São João da Ponte, as populações pontenses consideram que o povo do Brejo dos Crioulos polui sua imagem, representando um sujeito não domesticado. Ao estigmatizar o grupo e mantê-lo à margem, os pontenses recusam o negro que há em si (Costa 1999: 88). Segundo o autor, as categorias que constituem as fronteiras a partir das quais se organiza a identidade dos morenos informam a identidade camponesa de outros grupos regionais que, confrontados com a identidade estigmatizada daqueles, veem-se como alteridade.

Tanto no Gurutuba quanto no Brejo dos Crioulos, enquanto mecanismo de defesa, a violência foi uma prática recorrente e necessária à proteção das formas sociais que compunham, em seu conjunto, o campo negro da Mata da Jaíba¹². Por outro lado, como mecanismo social, a violência foi também acionada visando à manutenção de um mínimo de diferenciação entre as categorias sociais internas ao grupo (Costa 1999: 91). Além da violência como prática social diacrítica, Costa apresenta a manipulação de mandingas como mecanismo de defesa face à invasão de grileiros e fazendeiros e ao processo de expropriação das terras.

Neves (1908: 231), no início do século XX, já enfatizava o caráter oposto da população “ordeira e laboriosa” do vale Central e dos Gerais, informando que

[...] as margens dos rios Verde Pequeno, Verde Grande e Gurutuba serviam de moradia a indivíduos de índole sanguinária, viciosos, brigões, valentes, traiçoeiros, luxuriosos, vivendo da caça, da pesca, apaixonados mesmo pela música, pela dança, pelas mulheres, pelo jogo, pelas armas, dando a vida pelo álcool.

Atualizando essas informações, a título de ilustração, encontramos:

Os *Gurutubano* é um povo fácil de criar atrito, com pouca coisa criam atrito, não é aquele pessoal hospitaleiro, de humildade não, é um pessoal meio rústico, violento... é um povo meio sem cultura, meio xucro, mais fácil de entrar em atrito, buscar confusão [...].

Questionado se os Gurutubanos se diferenciam muito dos Geraizeiros, o(a) nosso(a) informante afirma:

¹² Costa (1999) afirma que, pelo menos desde meados do século XIX, as comunidades negras se espalhavam pelo rio Verde Grande; no entanto, pelo levantamento da memória e genealogia dos troncos familiares no Gurutuba, região que integra o referido campo negro da Jaíba, recuamos a meados do século XVIII.

O Geraizeiro é um pessoal acolhedor, você cativou ele que ele te cativou, ali não acaba mais né. Já os Gurutubanos é difícil. Ele não é muito assim de te dá atenção, e também por pouca coisa cria caso. Ser chamado de Gurutubano né, que eles dizem... é... fica sendo discriminação mesmo. Vê muito aquele Gurutubano pobre, que tá na periferia, ou lá na comunidade sem ser assistido, no sentido de que esse pessoal mesmo criador de atrito, de confusão fácil.

Ao consideramos o contexto regional, há uma oposição explícita demarcada pelos ambientes da Caatinga e Gerais e seus moradores tradicionais, com prevalência dos Caatingueiros em termos de desenvolvimento. Entretanto, ao justapor os Geraizeiros, Caatingueiros e Gurutubanos, esse último passa a ocupar o lugar daqueles, representando uma nódoa ou mesmo um percalço ao desenvolvimento regional.

Segundo O'Dwyer (2002: 17):

[...] a identidade étnica tem sido diferenciada de 'outras formas de identidade coletiva pelo fato de ela ser orientada para o passado'. Este passado, entretanto, não é o da historiografia, mais o passado a que se referem os membros desses grupos e representado pela memória coletiva, portanto se aproxima de uma história que pode ser igualmente lendária e mítica.

Sr. Estevão, Gurutubano residente em Janaúba, 87 anos, refere-se ao processo de miscigenação entre negros e índios como constitutivo do povo da região:

[...] tem uns Gurutubano que é misturado com índio. As índias *foi* pegada no mato, com cachorro e monsou e gerou muito Gurutubano (...). Minha vó mesmo era índia, *fia* duma índia, ela tinha o cabelo comprido. Eles *andava* era lá no mato, andava nu... Mas disse que eles *tinha* um, que eles trançava um sifon, um caruá e topava o corpo também. Agora ficava nu da cintura prá riba.

O informante rememorou os tempos de mocidade em que morava na área rural: “Depois de eu já rapaz ou pai de *famía*, roçando mata aí, achava aquelas panelona de barro; chegava tinir igual ferro; eles disse que foi aldeia de índio, que eles cozinhava.”

O testemunho é corroborado por outras lideranças que sempre moraram no Quilombo do Gurutuba. Senhor Nicolau Quaresma Franco afirmava:

Tem pessoas aí moço que o bisavô foi pegado no mato com cachorro. A mãe de *cumade* Antoninha, de *cumade* Inácia, de Cristiano, era minha mãe também né... a vó delas mesmo foi pegada de cachorro *latino*. A mãe da finada Cecília...

Senhor Julião, 84 anos, também confirma:

Já vem de... muitos anos que aconteceu isso né, o tempo que aqui era deserto. Aqui era deserto, depois foi descobrindo, descobrindo, e foi *pegano* alguns índios

aí e botando né. Minha bisavó foi pegada no mato com cachorro; diz eles né. Pegou e criou e casou com o meu bisavô e deles me *descendeu*.

Dona Avelina, 92 anos, matriarca da Comunidade de Canudo, afirma: “Eu mesmo sou *parenta* dela, que disse que ela foi pegada no mato e minha mãe falava que ela era nação de índio, aí agora teve minha mãe e minha mãe *teve nós...*”. Questionada sobre hábitos, se não havia achado qualquer testemunho desse tempo, a informante responde: “Teve uma vez que eu achei um cachimbo aí deste tamanho assim, tava *trabaiano* na roça, eu falei ‘ _ Ê cachimbão bonito!’ Isso é cachimbo dos índio criado aqui nesse lugar, que os índio passava aqui, passava aqui e deixou cair”.

De qualquer forma, a memória trabalha para construir identidades. Se ela trabalha no tempo, precisa de espaços ou lugares e de eventos para poder operar. Se existem espaços âncoras, existe também um período-âncora, ponto de partida de todas as referências (Woortmann 1998: 104). O tempo-âncora dos Gurutubanos é o *tempo das soltas*, das terras indivisas; o espaço-âncora é o território que se espalhava por todo o vale do Verde Grande, do qual o rio Gorutuba é mero tributário.

Tão logo cheguei ao Gurutuba (fevereiro de 2002), compreendi que o povo gurutubano estava vivendo uma situação “liminar”, no entendimento de Turner (1974)¹³. Abalados pelo processo de desterritorialização deflagrado com mais intensidade desde a década de 1970, as 31 localidades que integravam o Quilombo do Gurutuba encontravam-se na mais franca invisibilidade. Estavam negligenciadas pelo poder público local, estadual e federal, sem conhecimento das garantias constitucionais relacionadas às comunidades remanescentes de quilombos e sem poder de interlocução com os demais Caatingueiros e com as demais categorias identitárias regionais.

Após os trabalhos de campo - a instauração dos processos de reconhecimento e delimitação territorial do Quilombo do Gurutuba, que desencadeei concomitante à pesquisa para fins de doutoramento - os Gurutubanos gradativamente foram se constituindo como “sujeitos de direitos”, mantendo interlocução com o Ministério Público, no sentido de agilização do processo de regularização do seu território tradicional. Foram réus em dois processos de reintegração de posse, o que denota medidas explícitas de reocupação do seu território tradicional, não obstante à morosidade do órgão responsável, e passaram a ser beneficiários de projetos de vários Ministérios, envolvendo ações de segurança alimentar e nutricional, assistência social às famílias, assistência técnica e extensão rural, fomento

13 Partindo da análise da “fase liminar” dos ritos de passagem caracterizada por Arnold van Gennep (1960), Turner (1974: 116-117) analisa o estado de liminaridade. Van Gennep mostrou que todos os ritos de passagem caracterizam-se por três fases: separação, margem ou limiar, e agregação. A primeira fase abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou grupo de um ponto fixo anterior na estrutura social. No período limiar, o sujeito ritual passa por uma fase de ambigüidade, em que o domínio cultural tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase, o sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece em um estado relativamente estável outra vez, assumindo as normas costumeiras, os padrões éticos da nova posição.

à produção agroalimentar, fortalecimento institucional, inclusão digital, dentre outras.

A Associação Quilombola do Gurutuba, criada em 2003, promove assembleias constantes, visitas comunitárias e capacitação permanente de lideranças para o diálogo ou enfrentamento, seja com o poder público, com os fazendeiros e seus pistoleiros ou com as organizações da sociedade civil. As minhas entradas quando dos trabalhos de campo conformaram uma rede de apoio ao povo gurutubano, na qual se articulam o Centro de Agricultura Alternativo do Norte de Minas – CAA-NM, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porteirinha, a Cáritas Regional e as dioceses de Montes Claros e Janaúba, a Associação Casa de Ervas Barranco da Esperança e Vida (Diocese de Porteirinha), o Comitê de Solidariedade da Serra Geral do Banco do Brasil, o Comitê de Solidariedade da SuperMinas Banco do Brasil e a Universidade Católica de Brasília, que viabilizou os trabalhos de elaboração do Laudo de Reconhecimento e Delimitação Territorial do Quilombo do Gurutuba. Mais recentemente, entre outros parceiros, há também a Federação Estadual de Quilombos N´GOLO e a Coordenação Nacional de Comunidades Negras Rurais e Quilombolas – CONAQ.

Todos esses avanços podem ser entendidos como parte do processo de territorialização dos Gurutubanos. O debate sobre os *processos de territorialização* envolve normalmente contextos em que houve expropriação de terras e corresponde a uma certa ambivalência teórico-conceitual - territorialização/desterritorialização - ligada, a princípio, a uma dimensão espacial concreta - *o território* -, mas também ao conjunto de relações sociais e de representações sobre o espaço em que se dão essas relações.

Na abordagem que adoto, os processos de territorialização incluem não apenas a dimensão material, mas também a dimensão simbólica e política, esta última compreendendo as relações internas ao grupo e as relações deste com as demais categorias identitárias regionais, bem como com os demais segmentos sociais e com o Estado e os agentes econômicos, em escala local, regional e nacional.

Segundo Oliveira (1998), os “processos de territorialização” estão relacionados com contextos intersocietários de conflito. Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam e às vezes impõem outras formas territoriais.

A partir das contribuições de Oliveira, Almeida (2006: 24) identifica a territorialidade como categoria mais próxima do discurso geográfico, e propõe outro significado, a partir de noção prática designada como “territorialidade específica”, para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados.

Nesse sentido, os conflitos instaurados pela relação entre as três categorias

identitárias – Caatingueiro, Geraizeiro e Gurutubano – e acentuados pelos invasores (grileiros, fazendeiros, grupos econômicos) tem resultado na visibilização e inclusão sociopolítica desses povos. Sabemos, entretanto, que mobilização comunitária e luta política nunca são lineares e sempre exitosas, mas sempre marcadas por avanços e retrocessos corrigíveis. Porém, podemos afirmar com certeza que os processos deflagrados a partir dos trabalhos realizados em campo e a luta pela inclusão sociopolítica demonstram que as categorias em análise estão em pleno *processo de territorialização*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. 2006. *Terras de quilombos, terras indígenas, 'babaçuais livres', 'castanhais do povo', faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM.
- BARTH, Fredrick. 1969. "Introduction". In Barth, F. (org.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen / London: Universitets Forlaget / George Allen & Unwin. Pg. 9-38.
- _____. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de. 1999. *Da Passividade à Resistência: vivências territoriais à margem do São Francisco*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Geografia, ICH-UnB.
- COSTA, João Batista de Almeida. 1999. *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um Ito em Brejo dos Crioulos (MG)*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, ICS/UnB.
- COSTA FILHO, Aderval. 2008. *Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro*. Brasília: Tese de Doutorado em Antropologia Social, ICS-UnB.
- DAYRELL, Carlos Alberto. 1998. *Geraizeiros e biodiversidade no norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais*. Andaluzia: Dissertação de Mestrado, Universidade Internacional de Andaluzia.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1993. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- LEACH, E. R. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.
- NEVES, Antonio da Silva. 1908. *Chorographia do Município de Boa Vista do Tremendal – Estado de Minas Geraes*. Belo Horizonte: Revista do Arquivo Público Mineiro.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 1993. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002. "Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos". In E. C. O'Dwyer (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV. Pg. 13-42.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1972. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação Tukúna*. São Paulo: Pioneira.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- SIGAUD, Lygia. 1996. "Direito e coerção moral no mundo dos engenhos". *Estudos*

Históricos, 18. Pg. 361-388.

SIMMEL, GEORG. 1983. *Georg Simmel: Sociologia*. São Paulo: Atica.

TURNER, V. W. 1974. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.

WOORTMANN, Ellen F. 1998. “Homens de hoje, mulheres de ontem: gênero e memória no Seringal”. In: Carmelita Brito de Freitas (org.). *Memória: Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás*. Goiânia: Editora UCG.

GURUTUBANOS, CAATINGUEIROS AND GERAIZEIROS: RURAL IDENTITIES AND TERRITORIALIZATION

ABSTRACT

The Gurutubano people are quilombola and occupy today small fractions of land of their ancestors, among extensive livestock farms, in the confluence of seven municipalities of the north of Minas Gerais. The micro regional context combines at least three identity categories – the Gurutubanos, the Caatingueiros and the Geraizeiros – set from socio-environmental units (the Gorutuba vallet, the Caatinga, the Gerais and its traditional inhabitants). The Geraizeiros are recognized as farmers of the plateau, hillsides and valleys restrained for the Cerrado which, comparatively, have poor natural fertility and low productivity. The Caatingueiros, on the contrary, occupy a region marked by higher soil fertility and facility of production, transport, closeness of the urban centers and access to public policies. The Gurutubanos represent a peculiar modality of Caatingueiro, of black predominance and parentage related to the refusal of the slavery. If Caatingueiros and Geraizeiros assert themselves “ethnically” by opposition, the Gurutubanos constitute themselves as the forgotten member of the triad, probably because they represented a stain in the image of prosperity internalized and reproduced by the Caatingueiros, approaching, somehow, to the representations of the Geraizeiros. Notwithstanding, the Gurutubanos currently claim the regularization of their territory, as well as the other rights which they have been historically denied, gaining political predominance in the regional context.

KEYWORDS

Regional identities, Gurutubanos, Caatingueiros, Geraizeiros, territorialization.

SOBRE O AUTOR

ADERVAL COSTA FILHO

Professor Adjunto do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e coordenador do Projeto de Pesquisa e Extensão “Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais em Minas Gerais: visibilização e inclusão sociopolítica”.

Contato: adervalcf@gmail.com

DO SERTÃO ANTIGO À LINHA DA CRUZ: TEMPORALIDADES E PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO

GABRIELLY MERLO DE SOUZA

RESUMO

Dois processos territoriais fundam a comunidade rural Linha da Cruz, situada no bioma da Caatinga, norte de Minas Gerais, Brasil: as políticas de colonização do sertão mineiro promovidas pela Ruralminas em 1974, deflagrando uma corrida pela regularização de terras e loteamento de áreas devolutas; e um processo anterior à chegada da Ruralminas, sobre o qual não há registros oficiais, mas que se mantém vivo na memória dos moradores antigos. Trata-se da chegada de posseiros de terra na década de 1930, advindos do *rastro do gado*, mito de origem que aponta para a constituição da identidade sertaneja. Na comunidade hodierna, um novo processo econômico marca os novos tempos: a entrada da economia dos biocombustíveis no modo de vida catingueiro. Em função do debate internacional que vem sendo travado em torno das energias renováveis e do selo “combustível social”, a Petrobrás vem avançando sobre as áreas de caatinga, a fim de realizar contratos de compra/venda de matéria-prima com pequenos agricultores. Portanto, este artigo aponta para as diversas *temporalidades* que engendram a comunidade, tendo em vista seus *processos de territorialização* (Oliveira 2004) e os efeitos do avanço da economia de mercado sobre as práticas tradicionais de convivência com a caatinga.

PALAVRAS - CHAVE

Sistemas locais, territorialidade, catingueiros do norte de Minas

O norte de Minas Gerais, caracterizado por ser uma zona de transição entre ecossistemas diversos compostos pela interpenetração dos Cerrados, da Caatinga, da Mata Seca e da Mata Atlântica, foi o local onde se estruturou uma sociedade constituída por uma grande diversidade de grupos sociais que se fixaram por ali. Populações nativas e *chegantes*, vindas de várias regiões do país, se espalharam e estabeleceram-se por entre os diferentes meios biofísicos que compõem a região, entre os quais os Gerais, a caatinga e o rio São Francisco são alguns dos biomas.

As populações locais que se estabeleceram no norte de Minas são identificadas pelos moradores, gestores públicos e pesquisadores tanto por suas características étnicas, como é o caso das comunidades quilombolas e das indígenas, mas também em função dos ambientes em que estão fixadas e pela relação que estabelecem com esses ambientes¹. Buscando uma proximidade dessa característica dos povos do norte de Minas Gerais com o que Parajuli (1996) aponta em seu estudo sobre as populações rurais na Índia, podemos pensar as populações do norte de Minas como articulando o que ele chama de “etnicidades ecológicas”, uma vez que a constituição de suas identidades locais, todavia, está atrelada aos modos de interação socioambientais².

Partindo de uma perspectiva que compreende o norte de Minas a partir dos seus processos de territorialização (Oliveira 2004), torna-se possível relacionar esses processos ao fato de hoje haver na região cerca de 84 comunidades tradicionais, as quais têm reivindicado junto à Fundação Cultural Palmares o reconhecimento étnico que lhes é de direito (Costa 2011: 59). Observa-se que, se por um lado, o olhar imperialista tratou o sertão como *fronteira* – no sentido territorial e civilizatório – sobre a qual o Estado-Nação deveria expandir-se, por outro lado, como mostra Costa (1999), essa história também produziu no norte mineiro um hibridismo cultural, conformando *diferentes matrizes de racionalidade* (Filho 2005) que contrapõem a ideologia de uma sociedade

1 Por exemplo, os grupos rurais que vivem em torno do Rio São Francisco se autodefinem como “vazanteiros”, pois vivem nas e das cheias (vazantes) do rio, e por isso são assim chamados; outro exemplo são os “catingueiros”, que ainda que não se autodefinam como tais, são assim chamados pelos outros grupos, constituindo uma identidade contrastiva (Merlo 2012).

2 Com o termo “etnicidades ecológicas”, Parajuli (1996) se refere ao fenômeno que surge na Índia, no início do séc. XX, de “etnização da destruição ecológica”, em que grupos étnicos utilizam-se da rubrica da “ecologia” para lutar pela sua autonomia, logo, contra a exploração capitalista e o desenvolvimento estatal. Ainda que não se articulem explicitamente aos objetivos ecológicos, o surgimento desses novos movimentos políticos representa, na perspectiva do autor, uma mudança de foco dentro dos movimentos ambientalistas. Os grupos étnicos, ao reivindicarem sua autonomia, estão lutando por questões ecológicas, já que necessitam dos recursos naturais para existirem. Assim, o novo movimento ecológico lança mão de uma abordagem nacionalista, para enfatizar, então, as diferenças étnicas e os variados modos dos grupos de interagirem com os recursos naturais. O autor considera a etnicidade central para o desenvolvimento e a ecologia, uma vez que conflitos por recursos estão localizados, geralmente, nas áreas onde esses grupos estão situados (*Ecological Regions*).

mineira homogênea.

Atrelado à perspectiva histórica, Little (2002) procura mostrar que não é apenas a apropriação do território por parte de um grupo que consagra a diversidade de expressões culturais, mas, sim, a forma como tais grupos se *apropriam* dos recursos naturais e os ressignificam – ou seja, sua cosmografia – que irá produzir noções êmicas do que pode ser definido como “território”. O autor mostra que são os “vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos” (Little 2002: 10) que irão produzir no espaço um sentido de *lugar* – sua *territorialidade*.

Na perspectiva teórica dos estudos socioambientais há uma profunda ênfase nas questões em torno do território – considerado base de conflitos e disputa. A relação que os estudos socioambientais estabelecem entre constituição das populações tradicionais e conflitos territoriais se deve à constatação de que os processos de territorialização não só não estão alheios aos movimentos coloniais e pós-coloniais, como têm suas trajetórias atreladas aos processos de modernização conservadora que atingem dramaticamente famílias de posseiros, povos indígenas e pequenos proprietários rurais (Bhabha 1998). No contexto mineiro, pode-se dizer que as principais áreas de expansão desses conflitos estão concentradas nas mesorregiões: norte de Minas, Paracatu Alto e no baixo Jequitinhonha (Santos 1985).

A forma como Little (2002) compreende a noção de território para pensar a diversidade de grupos sociais vai de encontro com a abordagem feita por João Pacheco de Oliveira (2004). Ambos chamam atenção para uma abordagem antropológica do território, mas atenta às contingências históricas implicadas, uma vez que “qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos” (Little 2002: 3). No entanto, Little (2002) apresenta outros aspectos fundamentais para pensar a territorialidade de um grupo social. Dentre eles, o autor chama atenção para a “multiplicidade de expressões” que cada território abrange, as quais são constituídas de elementos simbólicos e sociais mobilizados histórica e coletivamente por um grupo. É, portanto, a partir desse esforço coletivo que o grupo converte o espaço físico em *território socioambiental*.

Para fins deste artigo, procuro apresentar as trajetórias de ocupação e adaptação de diferentes gerações de famílias que se estabeleceram na área rural do município de Matias Cardoso, no norte de Minas Gerais, especificamente, nas áreas caracterizadas pelo ecossistema da Caatinga/Cerrado. Através da pesquisa etnográfica e do trabalho de história oral realizado durante o mestrado em 2011, procurei resgatar o processo de ocupação do território em torno de 1920 até a observação dos tempos atuais, em que os agricultores da comunidade Linha da Cruz se tornaram foco das políticas de desenvolvimento sustentável do governo federal em parceria com a Petrobrás Biocombustíveis (PBio) – os quais instalaram no município de Montes Claros um escritório sede do Programa Nacional de Produção de Biodiesel, com o objetivo de promover a agricultura familiar no comércio dos “combustíveis verdes” – os quais passarei a chamar neste artigo pelo termo

“agrocombustíveis”.

DO SERTÃO ANTIGO À LINHA DA CRUZ

Os povos que habitam a Caatinga, morfogênese que favoreceu a chegada de camponeses migrantes, especialmente de descendência portuguesa e italiana, mas também negros fugidos da escravidão, são agricultores classificados pelos geraizeiros – povo tradicional que vive na região dos Gerais mineiros – como “catingueiros”. Diferentemente de outros grupos do norte mineiro que atribuem a si uma identidade, no caso dos catingueiros da região pesquisada a constituição de uma identidade cultural comum do grupo não se apresenta, para eles, como uma questão (Merlo 2012). Trata-se, portanto, de uma categoria *identitária* exógena, atribuída pelo encontro com o *outro* e pelas relações interculturais locais. A terminologia “catingueiros” pode ser pensada, nesse sentido, como “jogo de espelhos” ou como identidade contrastiva, atribuída.

Historicamente, os catingueiros estiveram inseridos em importantes circuitos comerciais em torno do algodão e da mamona por volta dos séculos XIX e XX. Em função de sua abertura aos mercados potenciais, pesquisadores e moradores da região percebem os catingueiros como sendo um “grupo monetarizado”, ou seja, como um grupo detentor de capital – ao contrário da forma com a qual vêem outras populações, por exemplo vazanteiros e geraizeiros, tidos, muitas vezes, como “mais tradicionais” que os catingueiros. Filho (2008), em estudo sobre os geraizeiros³, explica que os catingueiros são vistos por eles como sendo um “povo forte”, pois “fizeram dinheiro com o algodão” e algumas famílias “enricaram”, comprando fazendas, e etc.

Embora esta abertura econômica seja característica da população aqui estudada, não se trata, no entanto, de compreender sua economia sob mesmo *ethos* de uma economia de mercado, tal qual conhecemos nos sistemas capitalistas urbanos. Sobre isso, apresentei em minha pesquisa (Merlo 2012) alguns apontamentos que mostram como os catingueiros, sob uma perspectiva etnoecológica, “adéquam” seu modo de vida à demanda de um mercado industrial vigente. Contudo, essa imagem dos catingueiros como sendo um povo mais inserido ou adaptado à economia no mercado envolvente – e, portanto, mais “ocidentalizados”, talvez? –, tem levado à invisibilização de outros

3 Geraizeiros são “agricultores que descem dos planaltos, onde estão localizados os Gerais, para venderem seus produtos nos mercados locais. Os Gerais são os planaltos, encostas e vales das regiões dominadas pelos Cerrados, com solos normalmente ácidos e de baixa fertilidade natural. Segundo Dayrell (1998: 73), Gerais não é exatamente a vegetação dos Cerrados, mas o ambiente dos Cerrados e suas diversas formações, incluindo as formações de transição para a Caatinga e a Mata Seca. Filho (2008: 72) explica que estes termos (geraizeiros, catingueiros, gorutubanos, etc.) são recorrentes em regiões que fazem contato entre ambientes distintos, onde são explícitas as diferenças ecossistêmicas.

aspectos do seu modo de vida, bem como dos problemas e dificuldades encontrados hoje por essa população, em função das transformações nas relações comerciais identificadas do início do século XX aos dias de hoje.

De acordo com Oliveira *et al.* (2011), a modernização agrícola e o assédio da agroindústria sobre as populações do sertão, assim como das políticas de desenvolvimento rural⁴, inverteram a relação de “complementaridade” que aquela população tinha com o mercado para uma relação de dependência. Ao incorporarem um pacote tecnológico considerado “moderno”, esses pequenos produtores passam a ter que lidar com problemas como alto custo da produção e demais dificuldades relativas à economia de mercado (Oliveira 2011).

Trata-se de um grupo social que apresenta maiores dificuldades com a agricultura de subsistência⁵ do que os grupos rurais de outros ecossistemas. Em função disso, autores como Dayrell (2000) e Costa (2003) explicam que os povos catingueiros desenvolveram práticas produtivas específicas de sobrevivência e convivência na Caatinga, as quais, além de se basearem na produção de alimentos para autossubsistência, incluem também práticas como a criação de gado para “poupança”, agricultura de sequeiro, captação de água e técnicas de usos de água em ambientes secos, conhecimentos de plantas medicinais, entre outras. Além dessas, também passaram a fazer parte do modo de vida catingueiro práticas comerciais de produtos como algodão e mamona⁶.

(...) além da produção de carne, as áreas de caatinga apresentavam uma tendência à especialização na produção de algodão. Na década de 1980 e 1990, a cultura do algodão se constituiu em uma monocultura praticada intensivamente por centenas de agricultores familiares, estimulados pelos preços do produto e pelas facilidades oferecidas pelos programas governamentais. Em poucos anos os agroecossistemas diversificados dos catingueiros, destinados à produção de fibras, alimentos e criação de animais, cederam lugar à homogeneização dos sistemas considerados modernos (Filho 2008: 76).

4 Em meados dos anos 1980, com vista a corrigir problemas causados pelas políticas verticalizadas de reforma agrária que, todavia, conduziram à expropriação dos territórios tradicionais de centenas de famílias camponesas, o governo federal passa a destinar para a região uma série de “programas especiais”, de caráter assistencialista, aplicada de forma homogênea a toda a região, com objetivo de integrar rapidamente a agricultura do norte de Minas à economia de mercado. Filho (2008) comenta algumas dessas políticas, entre elas o Programa de Desenvolvimento Rural Integrado do Vale do Gortutuba – PDRI Gortutuba; o Programa de Apoio ao Pequeno Produtor Rural do Nordeste – PAPP, o Projeto Sertanejo; Projeto de Assistência Técnica e Extensão Rural e Bem Estar Social; Projeto de Pesquisa e Experimentação; projetos de comercialização e cooperativismo, entre outros.

5 Como alguns estudos sobre os habitantes da caatinga apontam, o agricultor deste ecossistema, muitas vezes, planta muito em uma área grande, mas produz pouco (Dayrell 1998).

6 Alguns autores vão tratar os catingueiros como povos mais inseridos economicamente no mercado e, talvez, por isso, mais assistidos por programas governamentais em comparação a outras populações tradicionais do norte de Minas.

Ao ouvir as histórias de ocupação das famílias que se fixaram no sertão, observa-se que os catingueiros do norte de Minas, diferentemente das populações que se estabeleceram em torno dos rios e das áreas serranas, trazem consigo uma identidade predominantemente pastoril, marcada pelo manejo de pastagens nativas e exóticas adaptadas às condições de semiaridez da região, ecologia concernente ao meio ambiente com os quais se fixavam. E, não menos importante para seu modo de vida, habilidades para cultivo de plantas mais resistentes à seca, como algodão, feijão, milho, amendoim, mamona, dentre outros (Dayrell 1998: p.73 *apud* Filho 2008) também foram desenvolvidas pelo grupo, embora não representassem sua principal marca.

Foi, então, pelo *rastro do boi* que a primeira família chegou até o sertão e lá se fixou, o que levou à chegada de outras famílias até que, como contam, uma grande área da mata estivesse ocupada de forma livre pelos chegantes que vinham em busca de uma terra pra assentar. Eles contam que, assim que chegavam, os posseiros já procuravam fazer uma roça e deixavam o gado solto. Apesar de não haver rio próximo à região, contam que como se trata de uma área com muita formação de pedras, era comum encontrar o que chamam de “furados”, ou mesmo pequenas lagoas, onde o gado podia beber água e onde plantavam seu alimento. Assim, a atividade pastoril foi o ponto de partida para o desbravamento do Sertão, uma vez que é o trabalho de criação que tem garantido a segurança das famílias em tempos de crise e seca. Além disso, a importância do gado também se dá no momento de escolha do lugar onde as famílias irão estabelecer suas moradias – elas preferem áreas de forragem em que poderão criar o gado solto.

Diante dos relatos sobre o processo de ocupação dos moradores do *Sertão Antigo*, para compreender como se deu a constituição da comunidade Linha da Cruz – examinada em minha pesquisa –, procurei operar a partir da noção de “práticas possessórias”, como definidas por Paoliello (1998), que mostra que essas práticas se definem no momento em que um determinado grupo social, frente a condições objetivas, agencia suas escolhas a partir de um sistema de disposição internalizada, não objetivada – como sugere a visão legalista –, ocupando, assim, um determinado território. A autora mostra que os conflitos fundiários, impulsionados por processos globais – modernização conservadora, expansão da agropecuária, etc. –, quando não conduzem a expropriação de terras das populações tradicionais, colocam os pequenos produtores em situação de “encurralamento”. Para ela, essas situações de expropriação territorial foram sendo “resolvidas” pelos atores sociais por meio de “práticas de posse de terras” em áreas devolutas.

A questão do direito possessório é tratada por Paoliello (1998) como uma noção ainda em construção. Ao longo dos anos na história do Brasil, com o processo de “desbravamento”, de abertura de terras para apossamento simples, o camponês introduziu na cena jurídica do país um novo sujeito de direito: o posseiro. Paoliello define essa forma de apropriação possessória como um modelo “combinado” em que

a terra é apropriada ou utilizada comunalmente, e sua apropriação por cada unidade doméstica é individualizada na pessoa do pai de uma família geralmente nuclear ou no casal, dando-se sobre parcelas que não se restringem à residência e às áreas de cultivo. Por outro lado, partilham com as situações de terra comum a apropriação possessória (Paoliello 1998: 202).

Todavia, tendo em vista a condição histórica generalizada no campo brasileiro, a posse, enquanto direito, foi sendo o instrumento fundamental pelo qual pequenos lavradores posseiros puderam constituir seus patrimônios, estratégia que lhes assegura “um espaço social de existência, dentro da ordem geral de relações em que estão inseridos” (Paoliello: 1998: 203). Assim, a posse é representada enquanto direito e estratégia constitutiva de patrimônios territoriais.

A forma de ocupação do território, os usos tradicionais da terra, ou seja, a forma *cultural* da posse – tradicionalmente operada – acaba por ser englobada pela lógica da posse como propriedade individual e direito privado, forma esta que, se por um lado legitima a posse da terra, por outro lado, reduz os diferentes sistemas internos de organizar o *lugar* à lógica da propriedade.

Em minha pesquisa com a comunidade, observando os processos territoriais vivenciados pelos primeiros moradores que desbravaram o sertão, até a constituição do assentamento rural em que hoje vivem, tratei esse processo que perpassa o *Sertão Antigo* para a Linha da Cruz, como se correspondesse, justamente, a um processo de mudança do regime *livre* de apossamento, para o sistema *moderno* de propriedade. Esse processo compreende um espaço de tempo que remonta a pelo menos três gerações (em torno dos anos 1900 a 1980). A fala do morador abaixo explica como os catingueiros, que desbravaram o sertão, percebem esse processo.

(...) depois da Ruralminas, passou a plantar na propriedade, ao invés de plantar solto (...). A terra (...) só que não tinha escritura né? Aí agora tem... aí depois que a Ruralminas tomou de posse, loteou. Se lado de lá da estrada loteou em gleba graças ao fazendeiro. (...) Às vezes a gente trabalhava assim, numa área quadrada, aí quando ia cortando, tirou um tanto assim... dividiu tudo... e minha gleba lá ficou em várias quaras, várias glebas... e agora dividiu, ficou pedaço no meio, pedaço de cá... virou aquela bagunça... E não indenizava não. Indenizava da linha que vai pra Gado Bravo, mas daqui dentro não... (Seu Vicente – morador da Linha da Cruz – entrevista feita em maio, 2011).

Até a chegada da Ruralminas, não existiam demarcações visíveis para apropriação da terra. Os princípios de divisão do espaço eram estabelecidos pelo *uso* (não pela compra) e definidos pelo trabalho exercido por cada unidade familiar, como explica Seu Pio: “o camarada que morava aqui... *ih*, se eu cismasse de fazer uma roça, uma casa como daqui a lá pra Cisan... *ih*, eu ia... fazia... ninguém falava nada... o Estado era livre... e

hoje não...”. Os limites morais eram definidos, portanto, pelo *labor* sobre a terra e na prática possessória estava subentendida a busca pela autonomia, expressa pela garantia do autossustento.

Com o avanço do latifúndio, juntamente a corrida pela regularização de terras, os posseiros tiveram seus territórios reduzidos a loteamentos de 25 hectares, o que significou deslocamento das roças, do pasto, das moradias para conformação do assentamento. Um antigo morador, Alvídio, relata que a prática de “mexer com criação” ficou seriamente prejudicada com a chegada da política de loteamentos das terras. Se um agricultor quiser, hoje, criar um gado, precisa “alugar” um pedaço de terra do vizinho, pois na forma como ficaram os terrenos, muitas vezes não sobra mais espaço suficiente para o exercício dessa atividade. Depois que loteou tudo, ele conta, *“aí a criação tem que ser presa, agora tem que fazer mais comida... às vezes, quando a área tinha muito pouca comida, os outros vizinho chegou, tinha criação, às vezes alugava a área dele pra botar a criação num pouco período de tempo...”*.

Em suma, pode-se entender que a constituição do assentamento Linha da Cruz se deu em função das políticas de regulamentação fundiária que vinham se deflagrando no Brasil a partir dos anos 1960, quando o governo passou a “colonizar” regiões consideradas “vazios demográficos”, o que aponta para o grau de invisibilidade das populações camponesas que foram se estabelecendo nessas áreas que, todavia, ainda não eram alvos do agronegócio e da pecuária extensiva. Hoje, a comunidade Linha da Cruz é formada por uma rua reta, com cerca de 8 km de extensão, onde residem cerca de 50 famílias. A comunidade é caracterizada por dois pontos principais: a “parte alta”, mais povoada e próxima à estrada que liga Matias Cardoso à cidade de Gado Bravo; e a “parte baixa”, chamada pelos moradores de *Sertão Antigo* – onde até hoje vivem os descendentes das primeiras famílias de posseiros.

As duas partes que conformam a comunidade Linha da Cruz apontam também para “dois tempos” que marcam os processos territoriais daquela localidade. Trata-se do momento de desbravamento do Sertão, com a chegada dos posseiros em torno de 1920, e a constituição do assentamento rural em 1974, deflagrado em função da corrida pela regularização de terras e do avanço da agropecuária extensiva.

Como explica Durval (2009), podemos compreender a comunidade Linha da Cruz como sendo “uma coletividade improvisada pelo Estado”, uma vez que a comunidade hoje é composta por pessoas de diferentes trajetórias e origens. Característica de alguns assentamentos, Durval (2009: 35-36) define esse tipo de espacialidade geralmente organizada pelo Estado como sendo “uma comunidade agrícola de pessoas que, salvo exceções, acabaram de se conhecer, ou começaram a se conhecer melhor. Cada uma das famílias que é assentada, num dado assentamento, carrega consigo as experiências de suas origens e trajetórias (...)”.

Ribeiro (2005) estabelece uma relação entre a Amazônia e o Cerrado, mostrando

que as políticas de desenvolvimento aplicadas nessas regiões procuravam deslocar fronteiras econômicas, criar condições de incorporação de mercados às economias de subsistência e reorientar a migração de mão de obra do Nordeste em direção àquelas regiões. Ianni (1979 *apud* Ribeiro 2005: 186) definiu esse tipo de colonização como uma “política de contra-reforma agrária”. Ele explica que, apesar das semelhanças com o processo ocorrido na Amazônia, o Cerrado apresentou, por outro lado, algumas peculiaridades. Em função de sua proximidade com as regiões metropolitanas do Centro-Sul do país, o setor agroindustrial foi muito forte, uma vez que sua produção poderia ser consumida e exportada sem muito ônus.

Nos tempos do Sertão Antigo, o sítio camponês apresentava grandes extensões de terra de ocupação livre que abrigaram os primeiros *chegantes* e, mais tarde, migrantes vindos de outras regiões. O Sertão, ocupado primeiramente por uma família e, mais tarde, pelos parentes vindos de outras regiões, não apresentava qualquer divisão formal das terras. As residências eram consideravelmente distantes uma das outras: a roça e o gado se estabeleciam por entre a mata. A constituição de uma extensa parentela espacializada entre a mata reunia, muitas vezes, pessoas vindas também de outras comunidades adjacentes, como é o caso de Lajedinho e do Rio Verde, de onde vieram muitos agricultores.

No Sertão Antigo, antes da *posse* de terra revestir-se em *título*, a lógica que imperava para uso da terra e ocupação do território era diferente da lógica que imperou com a divisão de terras. Sobre esse ponto, Vicente, esposo de Dona Maria, conta que: [antes da divisão de terras] “*plantava, mas era onde quisesse, não tinha local certo não... as vezes morava aqui e plantava lá perto de Lajedin... o trabalho era assim. Tinha que andar pelas matas e ir colhendo... às vezes a roça era longe....*”

A divisão das terras e do plantio entre as famílias era livre, sem cerca, e não havia uma divisão formal da propriedade e do uso da terra: “*em [19]70 isso aqui era bruto, só mato... nós morava lá embaixo*”, conta o morador. A declaração de que aquele lugar “era uma mata só” e de que os posseiros foram roçando, plantando milho, feijão, mandioca, mamona e algodão, representa uma particularidade da prática de apossamento de terras devolutas e a forma de organização do *sítio camponês* (Woortmann 1983).

Não acidentalmente, o encontro do Sertão pelo *rastro do gado* pode ser visto como prática tradicional do modo de apossamento de terra de uso comum – uma preparação para as *soltas*. Esse modo de criação de gado, segundo Woortmann (1983), representou o modelo do *sítio camponês* até meados dos anos 1950, quando o gado era colocado na *capoeira* e depois transferido para o *mato*. Dessa década em diante, com a escassez do mato, a situação do *sítio* é alterada. O surgimento das pastagens plantadas substitui as *soltas* que passam a ser privatizadas pela propriedade (Woortmann 1983: 183) e pela pecuária extensiva. Observamos, portanto, que a época do *mato* correspondia às *soltas*, que designam extensões de vegetação natural, local onde o gado do sitiante era criado. Com a chegada da *fazenda* – ou mesmo do sistema de loteamento de terra – as *soltas* se

transformam em pasto. Esse processo subentende, portanto, a ocorrência de redução do espaço de reprodução social do sitiante e a transformação de suas estratégias produtivas.

OS TEMPOS ATUAIS - PRODUÇÃO DE *COMMODITIES* E O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Com a passagem do *Sertão Antigo* para o Assentamento Linha da Cruz, observa-se não apenas a transformação do espaço, mas também da relação dos moradores com o lugar. Ana Rita, moradora da Linha da Cruz, costumava falar de uma divergência entre as épocas, em que percebe que no “tempo passado” as pessoas dominavam as técnicas de plantio em terra sequeira – estratégias que contribuíam para a garantia do alimento e do sustento da família –, mas, por outro lado, nos “tempos de hoje”, ela diz que “as chuvas agora ficou longe...”. Seu relato, que transcrevo abaixo, aponta para sua impressão acerca das mudanças.

Ah, antigamente vivia das coisinhas que vinha da terra sequeira, que quando não chovia, guardava, né? Hoje eu acho tudo difícil... Antes chovia bastante, até março, abril... chovia muito. As coisas durava até chegar as outras águas... Agora não tem mais, as chuvas agora ficou longe... Tem um bucado de gente aqui na Linha que tem condições de viver, [pois] planta assim, na terra sequeira. Quando chove, eu planto, mas não conheço muito... Quando chega água da chuva, faz a terra primeiro, no lugar que o gado come... mas quem tem gado é mais meu sogro, nós não temos gado não... ele é mais remediado que nós, né? Ele tem o gadinho dele... de dois anos pra cá nós está na situação difícil...” (fala de Ana Rita, moradora da Linha da Cruz)

Em relato da moradora, as dificuldades que ela afirma existirem hoje para se viver no Sertão são atribuídas a fatores climáticos, externos à agência humana. Por outro lado, o que se observou na pesquisa através dos relatos dos moradores antigos é que as dificuldades enfrentadas pelos agricultores nos dias atuais se devem, sobretudo, às relações assimétricas que essas populações travam com o poder público e com o avanço do agronegócio na região, o que afeta diretamente seus modos de vida. No entanto, a ideia de que “as chuva agora ficou longe”, expressa, de forma metafórica, a forma como são sentidos os efeitos da pressão das políticas de modernização agrícola sobre seus sistemas locais tradicionais. Essas pressões vão desde as formas como são executados os programas para o desenvolvimento rural aos discursos dos técnicos agrícolas que incentivam os agricultores ao “pensamento de mercado”.

A forma como antes viviam os moradores do *Sertão Antigo* mudou significativamente. Hoje, por exemplo, a economia dos agricultores da Linha da Cruz é considerada

pelos técnicos da Emater e da Petrobrás Biocombustíveis (PBio), como representativa, sobretudo, pela sua inserção no mercado de ricinoquímicos e de biocombustíveis.⁷ Como consequência das políticas de incentivo à produção de matéria prima industrial, as práticas tradicionais de plantio em terra sequeira e a criação de gado, entre outras práticas, têm sido cada vez menos priorizadas, principalmente pelos moradores mais novos.

Muito se fala, hoje, que a terra é boa para fazer dinheiro, mas não muito para o alimento. Apesar de esta não ser a opinião geral de todos os moradores, a realidade é que no dia a dia as conversas giram em torno de questões sobre preço, lucro, venda, mercado e não se fala mais sobre outro assunto por lá. O tempo atual é marcado pela entrada do biodiesel, tratado como um bom negócio para a comunidade. Essa nova entrada econômica tem implicado, sobretudo, em um quadro de mudanças sistemáticas nos modos de vida local e nas práticas tradicionais necessárias para a convivência com o sertão.

Laschefski e Zhouri (2010) mostram que o uso das terras na forma de monoculturas de “biodiesel” (de soja, de cana-de-açúcar e, em menor escala, de mamona, de girassol, etc.), além de tornarem essas terras inacessíveis para as populações tradicionais que já as utilizavam anteriormente de forma coletiva, pelo extrativismo ou por sistemas agrossilvopastoris, provoca, também, conflitos ambientais territoriais mais profundos, “pois a territorialidade do modo de produção agrícola estimulado pelo agronegócio mostra-se incompatível com as territorialidades tradicionais” (Laschefski e Zhouri 2010: 295).

A mamona enquanto carro-chefe da produção e da economia familiar é um fato recente na vida dos pequenos agricultores da Linha da Cruz. A lógica camponesa prioriza a diversidade agrícola em detrimento da produção de um único produto, o que não significa que não possam produzir para a venda, como explica Mariano, morador da comunidade, acerca da importância de nunca se plantar apenas o produto “pra venda”.

Porque de repente poderia aparecer aquele comprador naquele momento, e poderia não aparecer. E nós se sentia inseguro em plantar a lavoura. Por que nós se sentia inseguro? Porque quando chegasse na colheita, de ela produzir, nós não teria o comprador certo. Talvez poderia ter o comprador ou não. Então se produzir e não tiver o comprador, então nós perdeu um ano de serviço. Então nós preferia não plantar. Agora através de três anos pra cá, quatro anos pra cá, a Petrobrás entrou comprando tudo...”. (Mariano – Linha da Cruz)

⁷ Na perspectiva dos programas de desenvolvimento do governo federal, com o advento da política dos biocombustíveis em 2004, a mamona tem sido nacionalmente projetada como principal alternativa para o Sertão-Árido nordestino e mineiro, sendo o estado da Bahia o terceiro maior produtor mundial de mamona (Wilkinson 2008). Como produto que representaria a “salvação” da agricultura familiar daquelas regiões que passam por dificuldades econômicas em função da seca, o governo federal tem apostado em políticas para fomentar o cultivo da mamona e torná-la o produto que deve assumir o papel de geração de renda para várias famílias rurais. A comunidade Linha da Cruz é hoje um dos focos desses projetos.

Nos tempos atuais, as práticas comerciais incentivadas por políticas de desenvolvimento rural, como é o caso do PNPB tratado neste estudo, tem obliterado outras práticas produtivas e, sobretudo, induzido a economia catingueira à adoção de um modelo voltado para a monocultura de produção, o que os tornaria, automaticamente, dependentes das oscilações e exigências do mercado – esse seria, inclusive, o ponto mais conflituoso dessa situação. O que foi observado com a entrada do PNPB na Linha da Cruz é que, os agricultores tradicionais passaram a contrair dívidas decorrentes de empréstimos e de benefícios bancários em função da relação que passaram a travar com a economia de mercado mais abrangente.

A proposta do PNPB, no contexto dos catingueiros do norte de Minas e de comunidades vizinhas estudadas, representa uma espécie de distorção do sistema do lugar (Godoi 1998) e das práticas tradicionais dessas populações. A racionalidade produtiva, atrelada ao mercado, perspectiva do programa, muitas vezes entra em tensão com a lógica local de pensar o espaço, seu modo de vida e sua relação com o território. Plantada em grande quantidade, e não espaçadamente entre diferentes culturas, a mamona tem demandado aplicação de herbicida e isso obriga o agricultor a plantá-la em um lugar separado e exclusivo, para não contaminar os alimentos e o gado. Como o espaço é reduzido, muitos agricultores já vêm substituindo as culturas de alimentos e reduzido a manga (áreas de pasto).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei tratar neste artigo do processo de apossamento de terra pelos camponeses, no *Sertão Antigo*, em 1930, e da formação, pela Ruralminas, de colônias de povoamento, em torno dos anos 1970. Além das transformações no espaço, verificadas com o deslocamento da forma tradicional de uso do território pela lógica moderna de propriedade, observa-se nos tempos atuais a coexistência de diferentes temporalidades e territorialidades entre os moradores – situação que se verifica pela chegada de novos moradores na comunidade.

A terra como *propriedade* é o modo como, hoje, o pequeno sertanejo concebe seu território, todavia, é uma forma pautada em categorias jurídicas – em contraste com a forma de ocupação que concebia “o uso comum de terras”. O processo de regularização fundiária e reordenamento do espaço são parte do contexto político regional que se caracteriza pela implementação de uma série de programas e projetos governamentais, os quais tinham como meta integrar o norte de Minas ao cenário econômico nacional.

O processo de reforma agrária conduzido pela Ruralminas e pela SUDENE, como se observa, consistiu na desapropriação de pequenos produtores rurais de suas terras ou

na expulsão deles dos *fundos da fazenda* onde viviam como agregados de fazendeiros. Quando essas famílias não eram totalmente expulsas de suas terras, eram realocadas em áreas destinadas a assentamentos rurais do estado – geralmente localizadas em regiões mais isoladas economicamente, menos produtivas em termos geofísicos, enfim, áreas de menor interesse fundiário do ponto de vista do agronegócio.

Nos tempos atuais, a região vem sendo alvo de mais uma política voltada para agricultura familiar. A implementação do PNPB em algumas cidades do norte de Minas, entre as quais Matias Cardoso teve maior destaque, passou a impulsionar uma “nova economia” na Linha da Cruz. No entanto, a escala de produção esperada por uma empresa de grande porte como a Petrobrás, bem como os tempos que ela estabelece de plantio e colheita - os quais devem estar de acordo com a burocracia do programa, e não com a realidade da “agricultura familiar” - e, sobretudo, a realidade do sertão, entre outras questões, representaram grandes obstáculos para o sucesso do Programa na região ao longo do tempo.

Os agricultores da Linha da Cruz, além de não possuírem área de produção suficiente para plantação em larga escala de oleaginosas, eventualmente enfrentam uma série de adversidades climáticas e limitações técnicas que dificultam atender às exigências do PNPB e, portanto, do mercado.

Na perspectiva do Programa e dos técnicos agrícolas, os moradores da Linha da Cruz são tidos como “agricultores familiares”, classificação que expressa o grau de invisibilização e desconhecimento da diversidade cultural das populações rurais da região. A classificação “agricultor familiar” vem sendo adotada pelo governo que pensa esse modelo de agricultura, antes de tudo, como uma “empresa familiar” com potencial para desenvolver-se para o mercado. Com a adoção dessa categoria, o governo não tem levado em conta as grandes diferenças existentes, por exemplo, entre “agricultores familiares” do sul do Brasil e os do norte de Minas Gerais. Portanto, quando o PNPB pretende inserir os agricultores familiares na economia de mercado, não se está levando em conta, sobretudo, os fatores culturais e socioambientais específicos dos povos do sertão. .

- BABBHA, Homi K. 1998. “O Pós-Colonial e o Pós-Moderno. A Questão da Agência”. In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- COSTA, João Batista de Almeida. 1999. *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um Ito em Brejo dos Crioulos (MG)*. Brasília: Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UnB.
- _____. 2003. *Mineiros e Baianos. Englobamento, Exclusão e Resistência*. Brasília: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Unb.
- _____. 2011. “A (des)invisibilidade dos povos e das comunidades tradicionais: a produção da identidade, do pertencimento e do modo de vida como estratégia para efetivação de direito coletivo”. In: BARBOSA, Rômulo Soares *et al.* (orgs.). *Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil*. Montes Claros: Ed. Unimontes.
- DAYRELL, Carlos Alberto. 1998. *Geraizeiros e biodiversidade no norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos agroecossistemas tradicionais*. Dissertação de Mestrado. Andaluzia: Universidade Internacional de Andaluzia.
- _____. 2000. “Os Geraizeiros Descem a Serra ou a Agricultura de Quem Não Aparece nos Relatórios dos Agrobusiness.” In: DAYRELL, Carlos Alberto e LUZ, Cláudia (Orgs.). *Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade*. Montes Claros: CAA.
- FILHO, Aderval Costa. 2008. “Gurutubanos, Catingueiros e Geraizeiros: identidades rurais, territorialização e protagonismo social”. In. *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Alegre: Anais da 26º RBA..
- _____. 2008. *Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro*. Brasília: Tese de Doutorado (Antropologia Social), UnB.
- FILHO, João Silveira D’Angelis. 2005. *Políticas Locais para o “Des-Envolvimento” no norte de Minas Gerais: uma análise das articulações local & supralocal*. Temuco: Dissertação de Mestrado em Gestão em Desenvolvimento Local e Agricultura Sustentável.
- GODOI, Emilia Pietrafesa de. 1998. “O Sistema do Lugar: história, território e memória no sertão”. In. GODOI, E. P. & NIEMEYER, A. M (orgs.). *Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, pp. 97-131.
- LASCHEFSKI, Klemens e ZHOURI, Andréa. 2010. “Conflitos Ambientais Norte-Sul: Agrocombustíveis para Quem?” In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Capitalis-*

- mo Globalizado e Recursos Territoriais*. Rio de Janeiro: Lamparina Ed.
- LITTLE, Paul E. 2002. "Territórios Tradicionais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade" *Série Antropologia*. (322).
- _____. 2006. "Ecologia Política como etnografia: um guia teórico e metodológico". *Horizontes Antropológicos*, 12(25): 85-103.
- MERLO, Gabrielly. 2012. *Mudanças Sociais e Trajetórias de Gênero: etnografia do espaço e tempo na Comunidade Linha da Cruz/MG*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia. UFMG.
- OLIVEIRA, Claudia Luz de. 2005. *Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado. Departamento de Sociologia. UFMG.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria / LACED.
- PAOLIELLO, Renata M. 1998. "Estratégias possessórias e constituição de espaços sociais no mundo rural brasileiro: o contexto da Baixada Ribeira". In: NIEMAYER, Ana Maria & e GODOI, Emília P. de (orgs.). *Além dos Territórios*. Campinas: Mercado de Letras.
- PARAJULI, Pramod. "Ecological ethnicity in the making: developmentalist hegemonies and the emergent identities in India". *Identities: Global Studies in Culture and Power*. 3(1-2):15-59.
- PENIDO, Marina de Oliveira. 2011. *O Programa Nacional de Produção e Uso de Biodiesel: alternativa ou "mais do mesmo"? Do domínio do agrusiness à inserção da agricultura familiar na cadeia produtiva do biodiesel no Norte de Minas*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Geografia: Universidade Federal Fluminense.
- RAMOS, Maria Angela. 2011. *Agricultura Familiar no Norte de Minas no contexto de Produção do Biodiesel*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado em Sociologia. UFMG.
- RIBEIRO, Ricardo Ferreira. 2005. "Des(envolvimento): Políticas Públicas no Cerrado". In: ZHOURI, Andréa et Al. (org.). *A insustentável leveza da Política Ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.
- SANTOS, Ana Flávia M. 1997. *Do terreno dos caboclos do Dr. São João à Terra Indígenas Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGAS.
- SANTOS, Sônia Nicolau dos. 1985. *À Procura da Terra Perdida. Para uma Reconstituição do Conflito de Cachoeirinha*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado. FAFICH-UFMG.

- WOORTMANN, Ellen. 1983. "O Sítio Camponês". In: Anuário Antropológico 81. Brasília/Rio de Janeiro: Ed. Unb/Tempo Brasileiro.
- ZHOURI, Andréa *et al.* 2010. *Desenvolvimento e Conflitos Ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG..
- ZHOURI, Andréa *et al.* 2010. "Quando o Lugar Resiste ao Espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização". In: *Desenvolvimento e Conflitos Ambientais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

FROM THE OLD BACKWARDS TO THE CROSS LINES: TEMPORALITIES AND TERRITORIAL COVERAGE PROCESSES

ABSTRACT

Two territorial processes founded the rural community Linha da Cruz, situated in the Caatinga biome, north of Minas Gerais / Brazil: the politics of colonization of the interior mining promoted by Ruralminas in 1974, triggering a race for the regularization of land and allotment of unoccupied areas; and a process prior to the arrival of Ruralminas, about which there is no official record, but remains alive in the memory of old residents, it is the arrival of settlers from land in the 1930s, coming from the cattle trail, “origin myth “ that points to the formation of *sertaneja* identity. In the community today, a brand new process the new economic times, it is the entrance to the economics of biofuels in *catingueiros* way of life. Due to the international debate that has raged around renewable energy and seal “social fuel”, Petrobras has been advancing on caatinga areas in order to perform contracts for the purchase / sale of raw material with small farmers. Therefore, this article traces the different temporalities that engender community in view their processes of territorialization (Oliveira 2004) and the effects of advancing market economy on traditional practices of coexistence with the caatinga.

KEYWORDS

Local systems, territoriality, catingueiros from north Minas Gerais.

SOBRE A AUTORA

GABRIELLY MERLO DE SOUZA

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (2007) e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (2012). Em Antropologia, pesquisa temas relacionados aos estudos rurais, relações de gênero, etnoecologia e conflitos socioambientais.

LEBRANDO E ESQUECENDO AS LAVRAS DO ABADE: MEMÓRIAS DE UM SÍTIO ARQUEOLÓGICO HISTÓRICO

DIOGO MENEZES COSTA

RESUMO

O texto trata das memórias da atual cidade de Pirenópolis-GO sobre o conflito ocorrido no sítio arqueológico histórico das Lavras do Abade, no ano de 1887. As teorias sobre a memória coletiva, cultural e social são discutidas, assim como a aplicação desses três conceitos na compreensão das entrevistas realizadas, no estudo das manifestações culturais, nos aspectos dos lugares esquecidos e no uso da cultura material pela comunidade.

PALAVRAS - CHAVE

Memória coletiva, cultural e social, cultura imaterial e material, arqueologia histórica

INTRODUÇÃO

Em 1887 nas Lavras do Abade, uma vila de mineradores de ouro no centro-oeste brasileiro, foi atacada durante duas noites e três dias consecutivos pelo arraial de Meia Ponte, sua vila vizinha e hoje cidade de Pirenópolis. Conforme narrativas locais, a mineração foi destruída em consequência da poluição da água do Rio das Almas, que nasce na Serra dos Pireneus-GO. Entretanto, pesquisas conduzidas nessa área indicaram que o patrimônio natural local não foi o único motivo das disputas relacionadas ao controle e uso dos recursos hídricos, pois esse enfrentamento também foi motivado por disparidades econômicas e disputas políticas entre as duas comunidades na região (Costa 2011c).

Memória, seja ela individual ou comunal, é um fenômeno humano que varia de acordo com as circunstâncias sociais em diferentes paisagens e épocas. Este texto pretende olhar tanto para as especificidades de cada caso, como também para as regularidades presentes nas memórias dos cidadãos da cidade de Pirenópolis sobre o conflito nas Lavras do Abade. A lembrança sobre o evento histórico é entendida como uma construção tanto particular quanto coletiva, enquanto o esquecimento associado a esse sítio arqueológico é o resultado de ações acumulativas, sejam elas conscientes ou inconscientes. Em suma, as Lavras do Abade são uma memória enquadrada/envergonhada (Pollak 1989) na comunidade de Pirenópolis, a qual é desvelada por partes conforme os interesses do presente, ou ocultada pelas apreensões do passado.

O trabalho aqui apresentado se divide em duas partes: uma primeira, em que serão discutidos os conceitos teóricos, e uma segunda, em que será demonstrado um estudo de caso. Na primeira parte serão introduzidos os conceitos de memória coletiva, cultural e social, sendo cada um deles trabalhado em particular e também em conjunto com os demais temas. Na segunda parte esses conceitos serão aplicados no estudo de caso das Lavras do Abade, através da interpretação de entrevistas com os moradores idosos da cidade, da observação de uma manifestação religiosa local e das influências das paisagens e dos objetos nas ações sociais de lembrar e esquecer.

A MÁQUINA DO TEMPO

Por que as sociedades relembram? Conforme Zerubavel (2003), o ato social de relembrar é uma consequência intrínseca dos mecanismos criados pelo homem para medir o tempo. Diversas são as formas que as sociedades humanas têm para medir o tempo, desde uma forma cíclica mais usada por sociedades tradicionais, até uma forma

linear hoje constantemente empregada na nossa sociedade moderna. Porém, nas sociedades modernas, dois princípios básicos de “linhas do tempo” são usados para ordenar os eventos do passado: um é o princípio do progresso e o outro do declínio.

A linha do tempo social baseada no progresso é uma percepção usual e comum do tempo enquanto uma reta unidimensional que parte de um ponto mais “primitivo” ou “inicial”, e prossegue de forma ininterrupta e de constante “desenvolvimento” até alcançar um ponto mais “civilizado” ou “final”. Normalmente empregado em diversas sociedades modernas, esse princípio vai ter seu auge no ocidente contemporâneo, que, através da noção de evolução unilinear, estabelece o passado como algo simples, e que precisa ser superado ou melhorado.

De forma semelhante, a linha do tempo baseada no princípio do declínio segue o mesmo mecanismo, porém em sentido inverso. Nessa concepção a linha do tempo começa em um passado “ideal”, ou os “bons velhos tempos”, e segue uma trajetória de decadência até os dias atuais. Nesse princípio, diferente do anterior, o passado possui mais valor, pois vai ser o parâmetro de medida da condição presente, e também responsável pela criação da noção de nostalgia.

Entretanto, conforme Zerubavel (2003), esses dois mecanismos não funcionam em isolamento um do outro, mas, sim, em uma combinação constante na construção da noção de tempo na sociedade. Nesse caso, o mecanismo real de medição do tempo que acontece é de um movimento de zigue-zague entre o passado e o futuro, em que esses dois elementos são confrontados para medir o presente, e não somente para criar projeções ideológicas sobre esses. Portanto, na criação do presente os sistemas de lembrança e esquecimento são uma combinação dos dois princípios de declínio e progresso, porém alimentados por outro subsistema do mecanismo de medir o tempo: a memória social.

O QUE É UMA MEMÓRIA COLETIVA?

Como Maurice Halbwachs (1992), Paul Ricoeur (2004) também concorda que a ideia de uma memória individual, totalmente dissociada de uma memória coletiva, é uma abstração quase sem sentido. Para Halbwachs todos os grupos humanos provém os seus indivíduos com princípios nos quais as memórias são construídas, que acabam servindo como mapas tanto na esfera material como imaterial da sociedade. Dessa forma, para Halbwachs a memória coletiva é uma construção social, com a função de perpetuar o presente através da valorização de alguns aspectos do passado. Por outro lado, a memória individual é também como uma engrenagem em uma máquina maior, ou, nas palavras funcionalistas de seu tutor Émile Durkheim, um instrumento de solidariedade “orgânica”. Porém, muito antes de Lévi-Strauss, mas em um rompante estruturalista,

Halbwachs também admite que, além do indivíduo, a estrutura social comanda e organiza a constituição da memória.

Para a memória coletiva os indivíduos só se lembram quando se colocam na perspectiva do grupo, enquanto, ao mesmo tempo, a memória do grupo só se manifesta nas lembranças dos indivíduos. Portanto, é somente em sociedade que os indivíduos dão sentido a sua coleção de imagens mentais, pois é em sociedade que normalmente os indivíduos adquirem suas memórias, e também é em sociedade que os indivíduos recordam, interpretam e localizam-nas. Esse jogo de significação é, por sua vez, uma complementação entre as experiências individuais e uma construção social. Dessa forma, o ato de lembrar é um ato de partilhar, e, por conseguinte, só pode ser realizado em conjunto com os outros indivíduos. Porém, como é constituída em sociedade, a memória coletiva é também sujeita a esta, tornando-se uma coleção de várias lembranças dos membros de um mesmo grupo com interesses comuns.

Por outro lado, Olick (1999a, 1999b), além de reconhecer a memória coletiva como uma coleção de recordações individuais, também alerta para o jogo dual que a memória emprega tanto no âmbito individual quanto no social. Para Olick a memória coletiva é também um ato performativo social ou individual, e passível de ações intencionais ou ideológicas. Dessa forma, os grupos ou indivíduos são capazes de reconstruir o seu passado, muitas vezes distorcendo-o ao fazê-lo, e essas alterações, por sua vez, acabam por compor novas memórias transmitidas às gerações posteriores.

Entretanto, Holtorf (2000, 2007) também chama a atenção para o fato de que as memórias coletivas sobre o passado não são só influenciadas, mas também conformadas pelos contextos sociais do presente. Como resultado, algumas memórias coletivas acabam por se tornar inúteis na reconstituição de um determinado evento passado, sem o conhecimento de suas condições de criação ou de suas implicações pessoais ou sociais. Conforme Holtorf, a distinção entre uma memória coletiva ou individual não é tão acentuada assim, pois ambas refletem o contexto do presente. Portanto, as memórias coletivas servem não somente para estudar o passado, mas também o presente das sociedades e os indivíduos que as compartilham.

O QUE É UMA MEMÓRIA CULTURAL?

Conforme Assmann (2006), a memória tem duas bases: uma neural e outra social. A base neural é a condição biológica sem a qual é impossível criar memória, enquanto a base social é a sua organização, que só é possível através da interação entre pessoas. Porém, diferente de Halbwachs, que estabelece a memória social como coletiva porque é calcada no presente, Assmann propõe que a memória social também reflete ações

passadas de um grupo, tornando-se uma memória cultural. A memória cultural é, com isso, uma herança e também um discurso. Uma herança, pois faz referência a saberes passados de geração em geração, com o auxílio de mnemônicas culturais; e também um discurso, pois é usada no dia a dia na formação da identidade do grupo, criando sua singularidade ao longo do tempo.

Porém, Assmann (1997) também afirma que a memória cultural não é somente um ato de dar testemunho sobre os eventos do passado de forma precisa e verdadeira, mas também de produzir depoimentos com sentido no contexto cultural de um determinado presente. Esse discurso é, por muitas vezes, mais prolongado do que pode ser visto pela hermenêutica e inclui, por exemplo, uma concatenação de narrativas sobre um mesmo assunto, que pode se estender por gerações, séculos ou até mesmo milênios. Dessa forma, a memória, quando usada no seu sentido cultural, é mais do que um simples estoque de informações desconexas; é uma construção social com objetivos e formas específicas.

A memória cultural é, por sua vez, uma memória coletiva ou comunicativa que ocorre ao longo do tempo. Entretanto, Assmann (1995) mantém a posição de que a memória cultural é diferente da memória coletiva de Halbwachs, por ser ensinada e aprendida e, mais do que isso, por ter uma distância do tempo atual. Essas “ilhas no tempo” marcam mudanças nas trajetórias das sociedades, são como uma construção de saberes diferenciados em períodos distintos da história do grupo, mas que pertencem a uma mesma linha do tempo. E, por mais que permita o estudo da memória coletiva de uma determinada sociedade ao longo de sua trajetória histórica, a memória cultural é também uma janela para a sociedade atual (Williams 2007).

O QUE É UMA MEMÓRIA SOCIAL?

Se de um lado a memória é uma concessão de particularidades para a sociedade, de outro é também uma construção social de parcialidades. Nessa interseção, o indivíduo é tanto receptor como gerador de grupos distintos, como a família, a comunidade, a classe. Consequentemente, a memória individual serve também como produto e suporte para a memória social. A memória individual constrói diversas interações em diferentes níveis a todo o tempo, com variados grupos na sociedade. Dessa forma, o passado tem um significado diferenciado para cada grupo, ainda que na construção de um passado comum.

Segundo Gross (2000), a “mente coletiva” do século XIX é nada mais do que um grande esquema social piagetiano para o passado histórico, e esse esquema é tanto geral como específico para cada grupo. Cada segmento social tenta forjar um esqueleto mental conforme seus interesses, o qual acaba sendo internalizado pela *psique* individual dos

seus membros. Esse processo expõe a dificuldade em distinguir o que é estritamente pessoal ou privado nas memórias coletivas ou sociais. Fentress e Wickham (1992) alertam para o fato de que as memórias partilhadas são somente aquelas que são relevantes para todos, pois o contexto social do grupo pode variar de uma composição mais rígida e de longo termo, até uma mais fluida e temporária.

Para Gross (2000), quando algo é retido ao longo do tempo geralmente existe alguma razão para isso, pois a lembrança não é um ato acidental, mas proposital, intencional e suportado institucionalmente. Para reter uma informação ao longo do tempo, a sociedade utiliza três artifícios: primeiro, determina o valor de cada fato ou evento histórico, definindo o que vale e o que não vale ser lembrado; segundo, molda essa lembrança ao seu interesse imediato, seja ele um presente ou futuro almejado; terceiro, media o grau de emoção e esforço dedicado a cada uma das lembranças.

Por outro lado, para Fentress e Wickham (1992), a história da memória social é também a história de sua transmissão, e ela pode ser entendida por seus sistemas de difusão. A transmissão e a dispersão de memórias sociais são como o comércio, sujeitas a mudanças e substituições conforme novas demandas. A memória morre diariamente, mas somente para ser substituída por outra em valor igual ou superior. Entretanto, isso não indica que as memórias são impostas à sociedade, mas, sim, que são constantemente testadas, dialogadas ou negociadas conforme seus argumentos.

Para Burke (1989), a memória e a história dividem uma mesma origem: ambas são produtos de grupos sociais. A história não é um ato desinteressado, mas a acumulação de fatos e eventos que servem como mídia para transmitir a memória social. Dessa forma, conforme Burke aponta, existem cinco formas de ocorrer essa transmissão: tradições e história oral, documentos escritos, imagens paradas ou em movimento, rituais e o espaço. Sobre os rituais, Connerton (1989) afirma que o ato de reencenar o passado depende da precisão retórica sobre o comportamento do corpo, estabelecendo uma série de ações medidas na sua *performance*, enquanto o espaço é o que Halbwachs já chamava de teatro da memória.

Porém, um sexto elemento é esquecido tanto por Burke quanto por Connerton: a cultura material. Olick e Robbins (1998) chamam a atenção para o fato de que as reconstruções históricas são condicionadas pelas memórias sociais, e por isso é possível para os pesquisadores investigarem o que foi intencionalmente esquecido. Porém, é justamente nas pequenas coisas esquecidas do dia a dia que esse passado inconsciente se manifesta, e, nesse caso, os vestígios arqueológicos tornam-se uma enorme fonte de informação sobre práticas condicionadas, mas muitas vezes perdidas em nossas memórias coletivas, culturais ou sociais.

Durante o período de 4 a 8 de agosto de 2008, foi realizada uma série de entrevistas com os residentes mais idosos da cidade de Pirenópolis, sobre o conflito ocorrido nas Lavras do Abade em 1887. Dos nove possíveis informantes localizados pelo pesquisador, somente cinco foram efetivamente entrevistados e as interpretações desses encontros são descritas abaixo. Cabe lembrar também que este texto não traz as entrevistas em detalhe (Costa 2011b), mas somente os resultados gerais obtidos através das opções teóricas acima definidas.

Entretanto, antes de apresentar o resultado das narrativas, é necessário primeiro definir o tipo de dados orais que foram investigados, distinguindo entre o que foi classificado como história oral e/ou tradição oral nos depoimentos (Pillemer 1998). A história oral como fonte de informação trata-se de um depoimento relacionado a um evento qualquer no qual o informante teve uma participação pessoal quando do acontecimento, seja como protagonista ou espectador, enquanto a tradição oral refere-se a uma estória ou história perpetuada por gerações dentro de um mesmo grupo, ou a um tipo de informação que o entrevistado não vivenciou, mas tem acesso através, principalmente, da memória social, seja ela coletiva ou cultural. No caso estudado das Lavras do Abade, as falas coletadas foram, então, todas constituídas por tradições orais, mas, ao mesmo tempo, permeadas por histórias orais dos investigados, seja através da inclusão de suas próprias opiniões ou julgamento de valores.

Outro ponto que também precisa ser previamente esclarecido é o da metodologia utilizada durante as entrevistas. O pesquisador optou por realizar entrevistas etnográficas, mas com algumas orientações através de determinadas questões sobre o assunto (Bernard 2002). Esse tipo de entrevista semiestruturada é baseada na prerrogativa de um plano de perguntas mantido pelo pesquisador, ao mesmo tempo abertas e flexíveis o suficiente para permitir o mínimo controle sobre as repostas dos entrevistados. Por outro lado, as razões que levaram o pesquisador a escolher esta metodologia para as entrevistas foram: a carga emocional que as lembranças poderiam gerar sobre os entrevistados, garantindo assim um espaço para que esses pudessem expressar suas opiniões sem constrangimentos; a idade avançada dos entrevistados, o que permitiu ao pesquisador lidar com imprevistos ocorridos, como falhas na memória, fadiga na fala e mudanças constantes de assunto.

As narrativas sobre as Lavras do Abade estão hoje vivas nas mentes e corpos dos residentes de Pirenópolis. As entrevistas discutidas aqui são o melhor exemplo disso, e são o testemunho de eventos passados sobre a vida contemporânea dos seus habitantes. Os estudos que podem ser realizados sobre este rico acervo de depoimentos são inúmeros, porém, para esta pesquisa, optou-se por uma análise socioeconômica e pela interpretação dos testemunhos através dos conceitos de memória coletiva já apresentada. Em resumo, as narrativas foram inicialmente comparadas entre si a respeito de determinados assuntos e depois desconstruídas na sua forma de argumentos presentes e passados.

A primeira comparação que pode ser realizada neste estudo diz respeito à idade geral dos informantes. No total, cinco dos residentes mais idosos de Pirenópolis foram entrevistados: dois com mais de setenta anos de idade, um com mais de oitenta anos, e dois com mais de noventa anos. Inicialmente, podemos concluir que a idade média dos entrevistados foi de 85 anos, aproximadamente mais de três gerações de memórias acumuladas, sendo que neste estudo utilizo o tempo de 25 anos para definir cada geração (Schuman & Scott 1989). Portanto, os informantes nasceram em média no início do século XX, o que os coloca em aproximadamente uma distância de 36 anos (ou uma geração e meia) do fato ocorrido nas Lavras do Abade. Como resultado, a média dos informantes teve acesso ao acontecido nas Lavras do Abade através da memória direta de seus parentes ou similares, e não através de outras fontes ou mídias.

Essa validação de informação é importante quando estamos procurando por padrões de confiabilidade nos dados. Como exposto no início, as informações tratadas aqui são consideradas parte de uma tradição oral, ou a história social transmitida de uma geração a outra. No caso das Lavras do Abade, a tradição oral, ou memória comunicativa coletada, foi transmitida até os informantes por uma geração apenas, ou seja, pelos próprios participantes ou testemunhas do ocorrido. Entretanto, é necessário deixar claro que os próprios entrevistados tiveram também quase três gerações de vida para formular e reformular suas opiniões sobre o incidente, e construir suas próprias memórias coletivas sobre o acontecido.

Se em termos de idade os informantes foram quase homogêneos, quanto aos aspectos socioeconômicos ocorreram algumas variações. Tanto que, a partir de agora, os entrevistados serão identificados somente por estas classificações. Como representantes de uma classe trabalhadora, foram ouvidos um mineiro e um artista, sendo classificados assim por possuírem uma vida de dependência junto aos seus relativos e poucas aquisições materiais. Como representantes de uma classe de profissionais liberais, foram entrevistados um dentista e um médico, classificados dessa forma, pois possuem uma vida estável obtida através da educação e do trabalho independente. Por último, como

representante de uma elite, foi identificada uma viúva e dona de casa, classificada assim por ser herdeira de um rico fazendeiro ex-dono de escravos. Cabe também notar que a filha do fazendeiro foi a única representante do sexo feminino entre os entrevistados.

A primeira similaridade nos discursos sobre as Lavras do Abade ocorre entre os dois membros periféricos da sociedade pirenopolina: o mineiro e o artista. Para ambos o início do conflito entre as duas vilas foi associado com interesses econômicos distintos de cada lado. Conforme o mineiro, o conflito nas Lavras do Abade foi motivado pelas provocações que o dono da mina fez à população de Meia Ponte, como a poluição da água. O interesse do dono da mina era, assim, pedir uma compensação ao Governo Federal pelos danos que viriam a ser causados, pois a mina já não estava gerando lucros como antes. De forma um pouco oposta, mas seguindo o mesmo argumento econômico, o depoimento do artista diz que a destruição das Lavras do Abade ocorreu não devido ao seu declínio, mas sim ao lucro que esta estava gerando, pois, para fugir ao pagamento de impostos ao arraial de Meia Ponte, o dono da mina criava vários subterfúgios, entre eles a mudança de rota no transporte do ouro para fugir dos inspetores locais.

Esses dois depoimentos, mesmo apresentando pontos de vista alternativos sobre a destruição das Lavras do Abade, partilham um mesmo argumento de motivação, sendo ele a perda ou o ganho econômico na mina. Em minha interpretação e usando de outros dados do estudo, ambas as narrativas podem ser combinadas, pois, se usarmos o argumento de declínio externamente e de ascensão internamente, tais perspectivas podem ser complementares. Dessa forma, se a produção mineradora estava sendo desviada por outras rotas, é possível imaginar que a perspectiva externa à mina era a de que sua produção havia diminuído consideravelmente, enquanto, se a exploração do ouro estivesse alta, era também provável que ocorresse um aumento da poluição do Rio das Almas, o que foi o principal argumento para o conflito. Portanto, nesse caso os dois relatos se completam, atribuindo uma razão econômica para o conflito, independente se sua causa foi ou não a poluição do Rio das Almas.

Outro elemento de similaridade entre as entrevistas do mineiro e do artista diz respeito aos participantes do conflito. Conforme o mineiro, o grupo que atacou as Lavras do Abade era formado por jagunços fortemente armados, a mando dos fazendeiros da região, enquanto o artista identifica os causadores da destruição como os “máscaras negras” ou uma milícia paramilitar contratada pelos ricos da cidade. Aqui, novamente, ambas as narrativas convergem, pois, sendo o grupo formado por jagunços ou por milícia, esses eram subordinados a um comando que armava e financiava suas ações. Dessa forma, é provável que a participação da elite local tenha sido fundamental na execução do ataque, tanto em seu planejamento como em sua condução. Observando essa formação de uma estrutura de subordinação, podemos perceber então a organização socioeconômica presente na constituição dessas memórias individuais, e de que forma os elementos coletivos inserem-se na narrativa.

A associação dos três depoimentos da elite, representados aqui pelos dois profissionais liberais e pela herdeira do fazendeiro, tiveram também similaridades em dois assuntos. O primeiro ponto que combinou ambas as narrativas foi sobre o conflito, pois nesse tema todos os três entrevistados argumentaram que a causa principal do ataque foi a poluição da água do rio. Porém, cada um dos dois segmentos viu a poluição da água de uma forma diferente. O dentista e o médico observaram que a principal causa da poluição do Rio das Almas foi a deposição do mercúrio, enquanto para a filha do senhor escravocrata a poluição se resumia à lama e à sujeira da água para beber e tomar banho. Aqui, novamente, é possível coletivizar as narrativas, pois no caso da poluição por atividade mineradora ocorre primeiro a turbilidade e o assoreamento do curso d'água devido aos detritos transportados, e, em segundo, a contaminação pelo mercúrio utilizado no processo de amalgamento do minério aurífero (Costa 2011a, 2013).

A poluição da água do Rio das Almas pela exploração de ouro nas Lavras do Abade foi um fato, porém é interessante notar que sua percepção por parte da população pode ter sido variada. No caso das narrativas dos dois representantes da classe baixa, essa poluição estava associada à produção da mina, enquanto os integrantes da classe média e alta veem uma relação com saúde e higiene. Entretanto, não é presente em nenhum dos depoimentos citados o discurso ambientalista ou de degradação natural, que versa sobre a preservação dos recursos para gerações futuras, pois, se no contexto histórico regional os elementos de divergências econômicas e disputas políticas se sobressaem, no contexto histórico local o conflito foi ocasionado pelo controle e uso dos recursos hídricos da região.

O segundo elemento de associação dos relatos entre os informantes relacionados à alta e média classes foram os participantes do conflito, pois foram encontrados três argumentos distintos sobre a composição do grupo que destruiu as Lavras do Abade. Conforme o dentista, o grupo foi formado por toda a sociedade de Meia Ponte, mesmo que para ele essa sociedade seja formada por seus similares em *status*. Conforme a filha do fazendeiro, o grupo foi formado pelos “corajosos da cidade”, os quais eram apoiados pelos “poderosos”. Por fim, o doutor não quis dar nenhum depoimento sobre esse assunto, limitando-se a dizer que “não tinha mais nada a ver com o Abade”. Essas autorrepresentações acabam por mostrar também a posição dos representantes desses segmentos sobre o conflito, o que deixa claro, apesar de perspectivas diferentes, as formas de participação da elite local no ocorrido, tanto no passado como no presente.

O conflito das Lavras do Abade foi um evento que mobilizou toda a sociedade de Meia Ponte, mas em diferentes níveis de participação e tomadas de decisão. Nesse caso, é possível também combinar os três últimos depoimentos com os dois primeiros dos representantes da classe baixa, que acusam um grupo subalterno de ter executado o ataque sob o comando de uma elite. Portanto, podemos observar que, mesmo não tendo participado completamente do embate, a elite local de Meia Ponte foi responsável por

sua efetivação, ao menos no plano político, enquanto a população subalterna - ou seja, os escravos, ex-escravos, soldados, e agregados de fazenda - ficou com a responsabilidade de pintar a cara de preto e, a cavalo, atacar as Lavras do Abade. O conflito ocorrido nas Lavras do Abade até hoje está presente não só nas memórias coletivas dos residentes, mas também na memória cultural do dia a dia da cidade, como veremos a seguir.

MEMÓRIA CULTURAL DA CIDADE DE PIRENÓPOLIS

A memória cultural das Lavras do Abade é uma memória envergonhada ou enquadrada na Serra dos Pirineus, porque o grupo vencido não existe mais, ou, se ainda existe, está hoje muito disperso ou alienado para formar qualquer interesse mútuo entre os seus descendentes. Como resultado disso, a sociedade investigada neste estudo de caso foi o grupo vencedor, ou os descendentes dos executores e mandantes do ataque ocorrido na vila de mineradores no final do século XIX. Porém, mesmo para essa comunidade, o local do evento não é um lugar a ser lembrado, ficando abandonado por mais de um século até que pesquisas arqueológicas revelassem uma memória até então encoberta junto aos vestígios (Costa 2010, 2003).

Entretanto, se o sítio arqueológico Lavras do Abade é considerado um lugar de memória esquecido pela população do entorno, a história do conflito é constantemente relembraada pelo ponto de vista dos vencedores em suas narrativas locais. Dessa forma, o incidente é recontado através de lendas e mitos nas memórias dos residentes, e vivenciado no corpo e gestos dos cidadãos de Pirenópolis através de suas festividades. Como exemplo disso, foi selecionado um elemento característico de um festival religioso que acontece na cidade com os traços do conflito ocorrido nas Lavras do Abade. Esse festival é conhecido como a Festa do Divino Espírito Santo, em que se apresentam as Batalhas das Cavalhadas e seu elemento aqui destacado: os Mascarados.

A Festa do Divino Espírito Santo é um ritual católico que acontece sazonalmente em várias regiões rurais do Brasil. Sua origem remonta ao século XIV, em Portugal, onde cinquenta dias antes da páscoa eram realizados enormes banquetes para os pobres. No Brasil, esse costume começou a ser praticado desde o período colonial, sendo que hoje existem tanto especificidades quanto elementos comuns em cada uma das regiões onde ocorrem essas manifestações. Misturando tanto símbolos cristãos como monárquicos, o ritual e as festividades fazem parte de um conjunto de manifestações religiosas e populares, que caracterizam a Festa do Divino Espírito Santo como um evento cultural de grande participação.

Conforme Brandão (1978), a Festa do Divino Espírito Santo vem sendo celebrada em Pirenópolis desde 1819, quando foi primeiramente promovida pelo Coronel Joaquim

da Costa Teixeira. O festival tem um mecanismo de tempo circular que se divide em uma esfera religiosa e outra profana. Os rituais da Igreja e as cerimônias do Espírito Santo caracterizam a esfera religiosa, enquanto a esfera profana é uma sucessão popular de festejos e jogos. O festival é também uma representação simbólica da vida diária e mundana nas comunidades rurais, combinando diferentes manifestações, cada uma com origem e tempo distintos, na forma linear, conservadas ou reinterpretadas pela tradição popular. O festival na cidade de Pirenópolis, desde sua criação, sempre foi organizado e controlado pelo poder religioso e pelas autoridades locais.

O festival é composto de inúmeros tempos cíclicos, incluindo a Folia do Divino, uma comitiva religiosa que viaja da zona rural até a área urbana carregando a bandeira do Espírito Santo de casa em casa, distribuindo esmolas e convocando as pessoas para o festival. A Folia é também precedida pelas novenas que organizam e coordenam a participação da população, assim como as procissões e shows de fogos de artifício. O festival é também palco da apresentação de vários grupos folclóricos, como: Batalhão do Carlos Magno, Contradança, Congadas, Dança do Tapuío, Catira, Pastorinhas, Cavalhadas e Mascarados.

As Cavalhadas são uma representação religiosa das batalhas medievais entre Cristãos e Mouros dentro da Festa do Divino Espírito Santo. Duas tropas com vinte cavaleiros cada uma são divididas em dois times: um azul, ou os Cristãos, e outro vermelho, ou os Mouros. Essas duas tropas executam um sequência de lutas coreografadas com espadas e lanças em um campo de batalha específico durante três dias consecutivos. Os cavaleiros e seus cavalos são todos ricamente decorados, e, como uma corte, também possuem seu rei, general, princesa, príncipe, embaixadores e lacaios. Os integrantes são geralmente membros distintos da sociedade, e a organização, assim como a *performance* do evento, é rigidamente controlada por padrões militares.

As Cavalhadas iniciam seu primeiro dia com a morte do espião mouro pelos cavaleiros cristãos, ocorrendo depois o encontro dos embaixadores para negociar a rendição de cada uma das partes. Sem sucesso, ocorre, então, o encontro dos reis e a luta entre os cavaleiros, que termina com o armistício proposto pelo rei mouro ao rei cristão. O segundo dia é marcado pela rendição dos cavaleiros mouros após uma segunda luta, e também pelo batismo de todos os mouros no final do dia. O terceiro dia é dedicado ao torneio entre os cavaleiros, composto por provas de equitação, tiro e arremesso, como as cabacinhas e argolinhas.

Conforme Brandão (1974), as Cavalhadas foram introduzidas em Pirenópolis durante o ano de 1826, pelo padre Manuel Amâncio da Luz. Para Brandão, as Cavalhadas são um ritual dramático, profano e social, que serve como representação de fatos históricos reconhecidos como verdadeiros pela população, e também como um símbolo de identificação que unifica os valores católicos e propicia a perpetuação da ordem política e ideológica pela elite local. Dessa forma, as Cavalhadas podem ser interpretadas como

uma manifestação da memória social de Pirenópolis, em que o passado é incorporado e encenado para se transformar em uma mídia de transmissão da memória cultural.

Em oposição aos cavaleiros mouros e cristãos e dentro das Cavalhadas de Pirenópolis, existe, porém, um outro grupo de cavaleiros chamado de Mascarados. Para Brandão (1974), a inclusão dos Mascarados nas Cavalhadas de Pirenópolis não possui uma data definida ou mesmo um motivo no folclore local. Todavia sabe-se que sua organização ocorreu de forma autônoma e que sua importância veio crescendo a cada ano da festividade. Os Mascarados são identificados como um grupo de cavaleiros que, para manterem-se no anonimato, utilizam máscaras, e cavalgam pela cidade durante os três dias de festejo, assustando a população e exigindo dela álcool e cigarros.

Conforme Brandão (1978), os Mascarados saem às ruas no sábado da Festa do Divino Espírito Santo utilizando máscaras de papel na forma de boi e com enormes chifres cobertos de flores. Eles também se vestem com roupas coloridas e brilhantes, e cavalgam pela cidade durante a tarde e a noite, até a terça-feira. Os Mascarados são um grupo geralmente formado por cavaleiros jovens, e, que conforme a tradição, não podem ser identificados por ninguém, incluindo seus próprios parentes, durante a festividade. Eles também participam da batalha das Cavalhadas durante os intervalos das apresentações, e da banda de música no final da cerimônia que culmina com a festa na casa do imperador.

Ainda conforme Brandão (1974), esse grupo é dividido em três subgrupos: o primeiro grupo de mascarados, chamado de Curucucús, se veste de branco e preto e usa máscaras de boi na mesma cor, com inúmeras flores brancas nos chifres. O segundo, identificado como Catolé, usa roupas de cores azul e vermelha, muitas delas estufadas com grama para deformar o corpo, e tem suas cabeças tampadas com máscaras de tecido e chapéus de palha cobertos de flores. E um terceiro grupo, esse mais recente e sem nome, é a mistura dos outros dois grupos, com a inclusão de outros membros usando máscaras de animais e mulheres, ou fantasias modernas completas.

A *performance* dos Mascarados dentro das apresentações das Cavalhadas e da Festa do Divino em Pirenópolis é um caso curioso, mas não integralmente investigado. Segundo alguns moradores, a história dos Mascarados é relacionada com a dos escravos que, sem permissão de seus donos, escondiam a cara para poder participar da festa. Entretanto, suas ações de algazarra, intimidação ou mesmo ocultação da identidade conflitam diretamente com a ordem e ritualidade proposta em todo o festival. Porém, se também for associada a essa manifestação a memória cultural constituída sobre o conflito das Lavras do Abade, vários outros paralelos podem ser traçados.

Dessa forma, além dos rostos escondidos, da juventude e dos cavalos, outros elementos também conectam os Mascarados da Pirenópolis de hoje com o grupo armado da Meia Ponte antiga, que atacou as Lavras do Abade. O primeiro ponto é o objetivo dos próprios Mascarados no festival, de provocar anarquia na cidade durante exatos três

dias e duas noites, mesmo período do conflito ocorrido na mina. Montenegro (2009) expõe que hoje, para evitar problemas como os do passado, os Mascarados só podem circular pela cidade até as sete horas da noite. Portanto, assim como o corrido nas Lavras do Abade, os Mascarados hoje continuam atacando e furtando as pessoas nas ruas, principalmente forasteiros, mas de uma forma mais teatral de menos belicosa do que em 1887. O segundo ponto é a conexão existente entre os Mascarados de hoje e o Rio das Almas, que foi o pivô do incidente nas Lavras do Abade. O Rio das Almas, por uma explicação razoavelmente prática, é o ponto de encontro dos Mascarados durante o festival. Conforme afirmam Curado e Lobo (2008), existe uma conexão muito grande entre o rio e o grupo, pois durante a festividade esse é o local de descanso dos animais. Contudo, novamente, se incluirmos aqui a memória social sobre o evento acontecido nas Lavras do Abade, podemos inferir que o rio não é somente um local aleatório escolhido, mas, sim, a representação clara da relação entre história e natureza na cidade.

É, portanto, nesse processo de relembrar e recontar que a sociedade pirenopolina determina quais fatos passados sobre o conflito histórico das Lavras do Abade fazem parte ou não de sua memória cultural sobre o evento. É claro que essa é uma memória vencedora, obviamente mantida pelas lideranças que controlam o festejo, mas que não participam diretamente da manifestação, assim como o ocorrido no incidente. Portanto, se os Mascarados não estavam presentes na introdução da Festa do Divino, em 1819, ou no início das batalhas das Cavalhadas, em 1826, é provável que, em algum momento, eles foram “lembrados” ou “inventados” como os máscaras negras que realizaram o ataque à vila de mineradores das Lavras do Abade, em 1887 (Costa 2006).

MEMÓRIA SOCIAL DAS LAVRAS DO ABADE

Uma prática tão comum em todos esses processos de memória coletiva, cultural ou social é a ação do esquecimento. Embora existam as condições psicológicas individuais de supressão para certas lembranças como o trauma (Baddeley 1989, Wilkes 1997), o esquecimento também pode ser interpretado em um nível social como consequência de certas seleções na formação da memória do grupo. Burke (1989) propõe que a “amnésia social” é usada pela sociedade como atos com objetivos de apagar dos registros oficiais interesses conflituosos para a coesão de um determinado grupo. No caso das Lavras do Abade, o esquecimento do sítio é parte da formação dessa memória compartilhada sobre o evento, ou outro instrumento na construção de uma memória social sob a ótica do grupo vencedor do conflito.

Conforme Holtorf e Williams (2006), paisagens podem ser conceituadas como ambientes percebidos por comunidades humanas que incorporam elementos tanto naturais como artificiais. Todavia, essas paisagens são divididas em dois tipos: as

paisagens acumulativas, compostas pelos traços da ação humana sobre o ambiente natural ao longo do tempo, e as paisagens criadas com o objetivo de representar ou almejar condições presentes ou futuras. Na construção de todos esses processos a memória social participa ativamente, seja na forma da paisagem acumulativa, em que as memórias são retrospectivas, ou no caso da paisagem criada, na qual as memórias são prospectivas.

Para Holtorf e Williams (2006), os “teatros de memória”, como proposto por Halbwachs, são, portanto, um tipo de paisagem criada, como os museus, parques, zoológicos ou jardins. No caso dos teatros de memória, a memória social utilizada é a prospectiva, pois tem o objetivo de criar uma determinada paisagem. Por outro lado, os sítios arqueológicos podem ser entendidos como uma paisagem acumulativa, pois são historicamente constituídos pelas ações humanas pretéritas. Também podem ser tomados como uma paisagem acumulativa formada pela memória social e retrospectiva que está sujeita ao esquecimento. No caso das Lavras do Abade o processo é mútuo, pois, enquanto paisagem acumulativa, o sítio arqueológico foi esquecido continuamente pela comunidade durante mais de um século, mas, enquanto paisagem criada, está presente cotidianamente na memória social da população de Pirenópolis.

Quanto à cultura material relacionada às Lavras do Abade, o processo é outro. A maioria dos vestígios foi recuperada através das pesquisas arqueológicas realizadas no sítio (Costa 2012, 2014), mas, durante as entrevistas com os moradores de Pirenópolis, também foram identificados alguns objetos provenientes do sítio. Aqui serão apresentados somente quatro vestígios, alguns sob a guarda do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, outros doados pelos moradores da cidade, e ainda aqueles aos quais o pesquisador teve acesso durante o desenvolvimento da pesquisa.

Dentro do primeiro material observado foi encontrado um pedaço de maquinário utilizado na extração do ouro, ou seja, um pedaço de cano, com aproximadamente quatro metros de extensão e dez centímetros de diâmetro. Esse cano provavelmente fez parte do maquinário hidráulico usado no desmonte, sua função era de transportar água em alta pressão até as mangueiras que despejavam os jatos d’água na mina. O cano de ferro se encontra hoje em grande parte enferrujado, principalmente nas suas extremidades, e tem o corpo coberto por tachas que prendem a folha de metal utilizada na sua confecção.

Conforme Bowie (1898), as companhias de mineração no século XIX produziam seu próprio maquinário, principalmente canos de ferro. Este fato é totalmente plausível no contexto das Lavras do Abade, uma vez que a vila possuía uma ferraria própria. Por outro lado, o mais interessante nesse objeto foi sua utilização posterior ao conflito: quando levado para o arraial de Meia Ponte, ele foi usado, assim como em várias outras partes da vila, como material construtivo. O cano da máquina hidráulica tornou-se, então, uma chaminé em uma das casas de Pirenópolis. Esse reaproveitamento da cultura material relacionada à mina foi frequente nos anos após o conflito, quando a vila foi quase inteiramente pilhada pela população do entorno.

O segundo objeto visto foi uma garrafa fragmentada de vidro, na cor azul-cobalto, contendo a inscrição “Leite de Magnésia de Phillips”. O leite de magnésia é uma suspensão alcalina de hidróxido de magnésio inventada pelo inglês Charles Henry Phillips, em 1873 (Phillips & Reid 1873). Porém, a garrafa azul característica do produto só foi patenteada em 1906 e largamente produzida nos Estados Unidos depois de 1911. No Brasil, sua popularização começou por volta de 1930, mas a produção nacional das garrafas azuis só se deu depois de 1949, pela empresa Cisper, hoje Owens-Illinois Brazil (Palhares 2007).

Embora pela documentação escrita seja difícil de acreditar que tal objeto pertenceu à ocupação das Lavras do Abade entre 1880 e 1887, a memória social credita a existência da garrafa às práticas medicinais executadas pelo gerente e dono da mina Alfredo Arena, que, além de engenheiro, tinha também formação como dentista. Além disso, mais um detalhe integrante também corrobora com a versão de que o artefato foi contemporâneo à vila de mineradores: uma inscrição na base da própria garrafa com a data de 1881. Portanto, além da necessidade de mais estudos sobre o caso, também é importante observar o valor que uma informação oral e material pode ter sobre a informação escrita.

O terceiro foi um objeto quadrado de ferro maciço, com aproximadamente 50 quilos e 51 centímetros de altura, recuperado por um grupo de topógrafos brasileiros que visitaram o sítio no ano de 1985 (Andrade & Leite 1986). A peça de ferro foi, provavelmente, parte de um sistema de guindastes que a utilizava como contrapeso para movimentar grandes blocos nas minas (Bowie 1898). Hoje, a peça faz parte de uma coleção eclética na secretaria de turismo do município, mas sem uma identificação ou objetivo definido de exposição. O interessante a se notar aqui é a condição de tal peça como prova da existência da “lenda” das Lavras do Abade, porém sem interesse científico ou mesmo patrimonial.

Por fim, a melhor representação da ação que a cultura material proveniente das Lavras do Abade tem ainda sobre a memória da população de Pirenópolis é uma coleção de moedas da época da mina. Embora essas moedas não tenham sido apresentadas fisicamente ao pesquisador, suas fotos foram enviadas por *e-mail* após as pesquisas de campo. As moedas foram identificadas como relacionadas à ocupação da vila, que tem tanto na tradição oral quanto nos documentos escritos referências a sua existência. Duas das moedas possuem a inscrição “Arena Garante” de um lado e o número 10 no outro; a terceira tem gravado, em torno de um buraco no centro, as palavras “Moeda Abade - Arena Garante”; a última possui a inscrição “Arena Garante 62”, e também um pequeno orifício próximo à borda.

Sobre esses últimos artefatos, é interessante notar que além de suas características, como valor de uso e de troca, evidentemente o caráter estético ou afetivo se destaca tanto em seu uso contemporâneo, quando notamos que uma das moedas possui uma perfuração superior, o que faz lembrar pingentes ou amuletos de moedas utilizados por escravos (Davidson 2004), quanto na sua condição como parte de uma coleção (Blom

2003), atuando como memento de um fato ou evento ocorrido, o qual certamente também pode ser interpretado como despojo de guerra.

Portanto, a remoção de tais objetos do sítio arqueológico histórico das Lavras do Abade e sua manutenção na cidade de Pirenópolis atualmente demonstra como a memória material pode tornar-se um fato presente na formação das lembranças passadas dessa sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No estudo de caso das Lavras do Abade podemos observar: a construção da memória coletiva entre os descendentes da antiga Meia Ponte, a atuação da memória cultural na Pirenópolis atual e a formação da memória social sobre o sítio arqueológico e seus vestígios. Memórias essas criadas através de um mecanismo de lembrança e esquecimento que cria conexões variadas sobre o mesmo incidente. Se, por um lado, os relatos pessoais apresentam na sua fragmentação a constituição de uma memória coletiva sobre o ocorrido, as manifestações culturais demonstram o seu recontar ao longo do tempo, enquanto o esquecimento do sítio e a apropriação dos seus vestígios geram a criação de uma nova narrativa na memória social sobre o fato.

Em seu trabalho sobre memórias traumatizadas, Schuman (1998) mostra como a memória individual tem dificuldades em discernir eventos recentes contados pela mídia e eventos históricos que precisam da memória autobiográfica para tomar forma. Portanto, assim como ocorrido nas entrevistas sobre as Lavras do Abade, as memórias coletivas modificam-se de um grupo para outro, conforme contextos políticos, econômicos e sociais. Segundo Vinitzky-Seroussi (2002), a memória fragmentada consiste em tempos e espaços múltiplos com diferentes discursos sobre o passado, cada um para um público específico. No caso da cidade de Pirenópolis, essas memórias também são multivocais e representadas por públicos diversos, pois, por mais que não se tenha uma história oficial, suas escolhas e práticas são alimentadas por uma memória partilhada.

Porém, a memória cultural, de forma similar ao observado por Schwartz (1982) em seu estudo sobre a formação das memórias nacionais, mantém certos padrões que se identificam ao longo do tempo, mesmo que ela se encontre incompleta ou selecionada. Como proposto por Saito (2006), eventos traumáticos, como a guerra ou um incidente, agem diretamente na identidade de um grupo, seja ele vencedor ou perdedor. É claro que, guardando as proporções, a manifestação dos Mascarados em Pirenópolis pode ser uma dessas transformações de identidade, em que a comemoração da vitória ocorre, mas de forma oculta ou mascarada.

Por outro lado, enquanto o sítio arqueológico é totalmente esquecido, a

manifestação material das Lavras do Abade é a todo momento lembrada pela população, seja na forma de espólios de guerra ou na própria mnemônica produzida com sua guarda. Wagner-Pacífico e Schwartz (1991) expõem que as sociedades têm as mais diferentes formas de assimilar os eventos passados, umas mais e outras menos gloriosas, as quais muitas vezes geram mais controvérsias do que consensos. Dessa forma, a memória social constituída aqui é tanto uma seleção dos eventos passados quanto uma predileção pelos discursos presentes, mas com uma mesma ótica produzida pelo grupo vencedor.

Hoje, o discurso construído em Pirenópolis sobre o conflito acontecido nas Lavras do Abade é formado por várias memórias fragmentadas, recontadas e esquecidas. Em Pirenópolis, os relatos orais, a manifestação dos Mascarados, o desconhecimento do sítio e os objetos em coleções particulares são agentes dessas memórias coletivas, culturais e sociais. A memória das Lavras do Abade é, portanto, um jogo de lembrar e esquecer, enterrar e desenterrar. Essa memória, em cada passo pesquisado, se expõe como coletiva enquanto fragmentada, cultural enquanto recontada e social enquanto esquecida.

Portanto, a memória das Lavras do Abade é também uma memória envergonhada, não porque é disfarçada nas mentes, dissimulada por *performances* ou simplesmente escondida dos mapas e ocultada nas gavetas; é uma memória mascarada pois a sua verdadeira face está perdida, e não mais viva, sendo revelada somente nos vestígios arqueológicos que se limitam ao que pode ou não ser dito.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a população de Pirenópolis pela acolhida e permissão de investigar suas memórias, e em especial a Sérgio Galeão pelo acesso ao material e indicações para as entrevistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Fernando A. T. & LEITE, Fernando Q. 1986. Relatório Preliminar. Brasília.
- ASSMANN, Jan. 1997. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge: Harvard University Press.
- ASSMANN, Jan. 2006. *Religion and Cultural Memory: Ten studies*. Stanford: Stanford University.
- ASSMANN, Jan & CZAPLICKA, J. 1995. "Collective Memory and Cultural Identity". In: *New German Critique*, pp. 125-133.
- BADDELEY, Alan. 1989. "The Psychology of remembering and forgetting". In: T. Butler (org.). *Memory*. New York: B. Blackwell, pp. 33-60.
- BERNARD, Russel H. 2002. *Research Methods in Anthropology: Quantitative and qualitative methods*. New York: Oxford: Altamira Press.
- BLOM, Philipp. 2003. *Ter e Manter: Uma história íntima de colecionadores e coleções*. Rio de Janeiro: Record.
- BOWIE, Augustus J. 1898. *A Pratical Tretatise on Hidraulic Mining in California*. New York: D. Van Nostran Company.
- BRANDÃO, Carlos R. 1974. *Cavalhadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás*. Goiânia: Oriente.
- BRANDÃO, Carlos R. 1978. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Funarte.
- BURKE, Peter. 1989. "History as Social Memory". In: T. Butler. (org.). *Memory*. New York: B. Blackwell, pp. 97-113.
- CONNERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember*. New York: Cambridge University Press.
- COSTA, Diogo M. 2003. *Lavras do Abade: Estratégias de Gestão para o Patrimônio Arqueológico Histórico em Pirenópolis*. Goiás: IGPA. Goiânia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás.
- COSTA, Diogo M. 2006. "Arqueologia Histórica nas Lavras do Abade: Uma proposta de gestão do patrimônio". In: *Anais do Museu Histórico Nacional*, (38): 71-102.
- COSTA, Diogo M. 2010. "Water and War at Pyreneus Mountains: Historical Eco-Archaeology of a goldmine village in the end of nineteenth century, mid-western Brazil". PhD Dissertation. Department of Anthropology. Gainesville: University of Florida.
- COSTA, Diogo M. 2011a. "Archaeo-Environmental Study of the Almas River: Mining pollution and the cerrado biome in the end of the nineteenth century in midwestern, Brazil". *Journal of Archaeological Science*, (38), pp. 3497-3504.
- COSTA, Diogo M. 2011b. "Arqueologia Eco-Histórica das Lavras do Abade". *Revista de Arqueologia (Sociedade de Arqueologia Brasileira)*, 24: 143-148.

- COSTA, Diogo M. 2011c. *Water and War at Pyreneus Mountains: Historical Eco-Archaeology of Lavras do Abade*. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing.
- COSTA, Diogo M. 2012. “Arqueologia da Mineração nas Lavras do Abade: entre propostas e práticas”. *Vestígios: Revista latino-americana de arqueologia histórica*, 6: 83-112.
- COSTA, D. M. 2013. “Eco(Arqueo)logia Histórica nas Lavras do Abade: Patrimônio Natural e Cultural”. *Amazônica*, 5:38-53.
- COSTA, D. M. 2014. “Historical Archaeology of Lavras do Abade: An Environmental Conflict in Nineteenth-Century Brazil”. *International Journal of Historical Archaeology*, 18:20-36.
- CURADO, João G. D. T. & LÔBO, Tereza C. 2008. “Rio das Almas”. In: *I Congresso Goiano de Educação Ambiental*. Goiânia: UFG.
- DAVIDSON, James M. 2004. “Rituals Captured in Context and Time: Charm use in North Dallas Freedman’s Town (1869-1907), Dallas, Texas”. *Historical Archaeology*, 38: 22-54.
- FENTRESS, James & WICKHAM, Chris. 1992. *Social Memory*. Cambridge: Blackwell.
- GROSS, David. 2000. *Lost Time: on remembering and forgetting in late modern culture*. Amherst: University of Massachusetts.
- HALBWACHS, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOLTORF, Cornelius. 2000-2007. *Monumental Past: The Life-histories of Megalithic Monuments in Mecklenburg-Vorpommern*. Germany: University of Toronto.
- HOLTORF, Cornelius & WILLIAMS, Howard. 2006. “Landscapes and Memories”. In D. Hicks & M.C. Beaudry (org.). *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 235-254.
- MONTENEGRO, Ruy. 2009. “Cavalhada: Festa do Espírito Santo”. *Revista Geográfica Brasileira*, 1:3-8.
- OLICK, Jeffrey K. 1999a. “Genre Memories and Memory Genres: A Dialogical Analysis of May 8th, 1945 Commemorations in the Federal Republic of Germany”. *American Sociological Review*, 64:381-402.
- OLICK, Jeffrey K. 1999b. “Collective Memory: The Two Cultures”. *Sociological Theory*, 17: 333-348.
- OLICK, Jeffrey K. & ROBBINS, Joyce 1998. “Social Memory Studies: From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices”. *Annual Review of Sociology*, 24:105-140.
- PALHARES, Wilson 2007. “O Antiácido da Guarrafa Azul”. *Seção Almanaque*. *Revista EmbalagemMarca*.pp. 74.
- PHILLIPS, Charles H. & REID, Lawrence. 1873. “Improvement in Medical Compounds Called Milk of Magnesia”. *Letter Patent 138,282*. New York: United States Patent Office.

- PILLEMER, David B. 1998. *Momentous Events, Vivid Memories: How unforgettable moments help us understand the meaning of our lives*. Cambridge: Harvard University Press.
- POLLAK, Michael. 1989. "Memória, Esquecimento, Silêncio". *Estudos Históricos*, 2:3-15
- RICOEUR, Paul. 2004. *Memory, history, forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAITO, Hiro. 2006. "Reiterated Commemoration: Hiroshima as National Trauma". *Sociological Theory*, 24:353-376.
- SCHUMAN, Howard, AKIYAMA, Hiroko. & KNÄUPER, Bärbel. 1998. "Collective Memories of Germans and Japanese About the Past Half-century". *Memory*, 6:427-454.
- SCHUMAN, Howard. & SCOTT, Jacqueline. 1989. "Generations and Collective Memories". *American Sociological Review*, 54:359-391.
- SCHWARTZ, Barry. 1982. "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory". *Social Forces*, 61: 374-402.
- VINITZKY-SEROUSSI, Vered. 2002. "Commemorating a Difficult Past: Yitzhak Rabin's Memorials". *American Sociological Review*, 67:30-51.
- WAGNER-PACIFICI, Robin. & SCHWARTZ, Barry. 1991. "The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past". *American Journal of Sociology*, 97:376-420.
- WILKES, Alan L. 1997. *Knowledge in minds: individual and collective processes in cognition*. Hove: Psychology Press.
- WILLIAMS, Susan. 2007. *Cultural memory: How we see ourselves as a people and nation*. Disponível em: <http://www.homepages.indiana.edu/042503/text/memorywar.html>
Acessado em: 05/01/07
- ZERUBAVEL, Eviatar. 2003. *Time maps: collective memory and the social shape of the past*. Chicago: University of Chicago Press.

REMEMBERING AND FORGETTING THE LAVRAS DO ABADE: MEMORIES OF AN HISTORIC ARCHAEOLOGICAL SITE

ABSTRACT

This paper covers the memories of the current city of *Pirenópolis/GO* on the conflict occurred in the historical archaeological site of *Lavras do Abade* in the year of 1887. Theories on collective, cultural and social memory are discussed, as well as the implementation of these three concepts in the understanding of the interviews conducted, the study of cultural events, the aspects of forgotten places and use of material culture by the community.

KEYWORDS

Collective, cultural and social memory, immaterial and material culture, historical archaeology.

SOBRE O AUTOR

DIOGO MENEZES COSTA

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará – PPGA/UFPA.

Contato: dmcosta@ufpa.br

CADEIA OPERATÓRIA, LÂMINAS DE MACHADO POLIDAS E IMAGINÁRIO AMAZÔNICO NO SÍTIO ARQUEOLÓGICO BOA VISTA, PARÁ

MARIA JACQUELINE RODET
DÉBORAH DUARTE-TALIM
VERA GUAPINDAIA
AMAURI MATTOS

RESUMO

O sítio arqueológico Boa Vista localiza-se na região de Porto Trombetas, no estado do Pará. Trata-se de um sítio a céu aberto, formado por duas manchas de Terra Preta Arqueológica que apresenta vestígios pertencentes ao que foi denominado Pocó e Konduri. Nesse artigo, pretende-se apresentar os resultados obtidos nas análises morfo tecnológicas das lâminas de machado polidas de superfície e em estratigrafia. Os objetos foram estudados seguindo as noções de cadeia operatória, com o objetivo de primeiramente compreendê-los e classificá-los, e depois tentar relacioná-los ao repertório simbólico amazônico. A morfologia final dos objetos, no caso as lâminas e o machado, é certamente resultado de um conjunto de elementos, como: as matérias-primas; os gestos aplicados e as técnicas empregadas em sua produção, além de outros elementos incorporados (cabos, amarras, resinas) e, finalmente, o repertório simbólico dessas populações, que pode estar intrínseco de forma mais ou menos visível nessa construção.

PALAVRAS-CHAVE

Tecnologia lítica, lâminas de machado polidas, Amazônia.

O papel das disciplinas relacionadas às Ciências Humanas, mais especificamente a Etnologia e a Arqueologia é, em parte, o de reconstituir as produções socioculturais dos grupos humanos considerando suas várias dimensões. Porém, os pré-historiadores frequentemente só conseguem reproduzir uma pequena parcela relacionada ao encadeamento de gestos e operações materiais, obtendo assim a representação simplificada e muitas vezes enganosa das cadeias operatórias que envolvem estas produções. Neste sentido, a utilização do conceito de cadeia operatória nos estudos da cultura material pode ser bastante limitada, principalmente, como aponta P. Lemonier (2004), quando se sabe que a cultura material de determinada sociedade é constituída a partir de um sistema intrinsecamente ligado, em que as diversas produções de objetos, ou seja, as transformações humanas sobre as matérias-primas, se imbricam formando uma rede (sistema) de produção cultural. M. Mauss (1947, 1967) afirmava que todos os objetos devem ser estudados em pelo menos três dimensões: em si mesmos, em relação às pessoas às quais servem e em relação à totalidade do sistema observado. P. Lemonier (2004) chama a atenção para o fato de que tanto etnólogos como arqueólogos, enquanto observadores, determinam, através da apresentação sistematizada de sequências ou fases, quando inicia e termina o processo de produção de um dado objeto. No entanto, por serem determinações do pesquisador, não necessariamente representam a realidade intrínseca à sua produção.

A Etnologia e a Arqueologia sempre deram destaque à Tecnologia (estudo científico das técnicas). Se inicialmente a Etnografia separava os grupos humanos de sua cultura material, desenvolvendo uma ciência meramente descritiva, após os trabalhos de M. Mauss (1947, 1967) e A. Leroi-Gourhan (1967), a tecnologia passou a ser abordada na Etnologia e na Arqueologia provendo um arcabouço teórico-metodológico que permite a classificação das técnicas em operações:

“A técnica é por vezes gesto e utensílio, organizado em cadeia para uma verdadeira sintaxe que dá às séries operatórias por vezes a sua fixação e a sua leveza. A sintaxe operatória é proposta pela memória e nasce entre o cérebro e o meio natural”. (Leroi-Gourhan 1964:117)

Trata-se de reconstruir, na medida do possível, de maneira física e mental os processos de produção dos objetos, pois os instrumentos trazem em si testemunhos dos traços significativos do meio no qual “ele foi um dia a sustentação” (Digard 1979). Esses processos remetem então às técnicas, aos gestos técnicos, à imagem mental do objeto a ser produzido, ações que certamente foram gestadas segundo normas culturais e por isso partilhadas pelo grupo.

Segundo M. Mauss (1947) as ações técnicas são frutos de ações materiais intrínsecas ao grupo, sendo assim, não é possível separar técnicas dos fatos sociais. É possível pensar então, que a tecnologia perpassa várias dimensões da sociedade, o que a torna um instrumento que permite compreender, em parte, os mecanismos regentes da mesma. De acordo com A. Leroi-Gourhan (1964) a técnica é gesto ou um conjunto de gestos e atos que são culturalmente transmissíveis. Se transmissíveis, alguém aprendeu para em seguida ensinar, e, assim, a técnica é cultural, o que reforça a dimensão social dos objetos.

Além da dimensão social, de ordem prática, os objetos possuem dimensão simbólica, mítica, que pode estar relacionada à sua produção e à função. Essa dimensão, mais difícil de ser percebida pelos observadores, escapa, na maior parte das vezes, às análises da cultura material realizadas pelos pré-historiadores. Por outro lado, são consideráveis os exemplos etnológicos que conseguem atingir a dimensão simbólica e social através da reconstrução de cadeias operatórias. A produção de tambores pelo povo Ankave da Nova Guiné (Lemonier 2004), ligada a cerimônias sociais importantes como passagem entre a vida e a morte, mostra uma dimensão mítica, pois cada elemento que compõe o tambor (madeira, couro, amarras) está imbuído de significado simbólico. Outro exemplo são as lâminas de machado polidas produzidas pelas populações de Java, na Indonésia (Petroquin e Petroquin 2002), que têm valor social intrínseco a sua produção já que são usadas como moeda de troca. Também as lâminas de machado produzidas pelos aborígenes australianos estão carregadas de outros significados além de suas funções práticas, pois durante o longo percurso anual que fazem para obter a matéria-prima, renovam os vínculos através de visitas aos membros da família que moram distante e assim mantêm a coesão social do grupo.

Para a Arqueologia, estudar cadeias operatórias produtivas de instrumentos não se resume apenas em entender o instrumento, mas em contribuir na reconstituição dos modos de vida de sociedades passadas. É a busca do humano, do desejo que se encontra por trás dos objetos técnicos. Estes, de acordo com A. Leroi-Gourhan (1964) são resultantes de pelo menos quatro dimensões da sociedade: dos desejos, da demanda, da necessidade e das escolhas, e são sempre orientados pelos modos de fazer (*savoir-faire*) e pelos comportamentos técnicos (atividades culturais e cognitivas). Estudar um objeto com essa perspectiva é deixar de pensá-lo de uma maneira estática (como faziam as tipologias), mas considerá-lo resultante de certos movimentos, de gestos, de um certo aprendizado. Assim, o conceito de cadeia operatória tende a ser interpretado como uma noção dinâmica e intimamente correlacionada às mentalidades. O objetivo fundamental da aplicação da noção de cadeia operatória é permitir a transformação de um objeto em um instrumento socialmente pré-definido no nível das mentalidades e do conhecimento, utilizando uma perspectiva paleoetnológica (Pelegrin 2005).

A coleção de lâminas de machados apresentada nesse artigo é proveniente da

região do baixo rio Amazonas, que tem sido considerada como um dos centros produtores de objetos líticos elaborados, como: ídolos, contas e pingentes (Boomert 1997; Aires da Fonseca 2010). A fabricação desses objetos é quase sempre considerada como uma forma de demonstrar prosperidade, sucesso e poder, e tem o objetivo de solucionar problemas ou cumprir obrigações sociais, como atrair parceiros produtivos, trabalho e aliados ou unir membros de um grupo social (Hyden 1998: 11). Segundo A. Boomert (1987: 36-37), as fontes documentais não deixam dúvidas que entre as sociedades que viviam nas várzeas do Amazonas e Orenoco esses objetos de pedra eram um dos principais elementos de trocas em eventos como casamentos, cerimônias de paz e negociações de consolidação de alianças políticas, levando-os a percorrerem extensas redes de troca. A. Porro (2010) por sua vez, sugere que os ídolos eram parte integrante da parafernália de xamãs amazônicos usada durante rituais para inalação de substâncias alucinógenas.

Entre esses objetos de prestígio, estão os muiraquitãs, que podem ser definidos como pingentes elaborados em vários tipos de rochas com coloração em “vários matizes de verde, desde o branco ao esverdeado, verde amarelado, azeitonado, leitoso, até o verde escuro quase preto” (Costa *et al.* 2002: 475). Segundo A. Boomert (1987), embora esses artefatos quase sempre possuam forma de batráquios (figura 1), outros animais podem ser representados, como: pássaros, peixes e jacarés. Trata-se de objetos conhecidos pelo Ocidente desde o século XVI, quando se iniciam as viagens da Conquista do Novo Mundo, diretamente relacionados com o mito das Amazonas. Este mito, de origem muito provavelmente iraniana, mais antigo do que a Antiguidade greco-latina (Pizarro 2012), foi levado à Amazônia pelo cronista da viagem de Francisco de Orellana, Frei Gaspar de Carvajal, em 1541 (Costa *et al.* 2002; Pizarro 2012). As Amazonas, segundo o cronista, formam grupos de mulheres guerreiras, que vivem isoladas dos homens, em “cidades (...) extremamente ricas – (...) [estando] tradicionalmente associadas ao ouro – e a sociedade descrita é altamente estratificada” (Pizarro 2012: 72-73). Uma das versões do mito relata a realização de uma festa anual para reprodução, ocorrida nas margens de um lago.

Pouco antes da meia-noite, (...), em procissão, dirigiam-se ao lago, tendo nos ombros, potes cheios de perfume, que eram derramados na água para purificá-la. Dançavam, cantavam e depois atiravam-se no lago para o banho purificador. À meia-noite, (...), após fazer amor com os *Guaçarís* (homens de tribo indígena especialmente convidados para a festividade), mergulhavam e traziam do fundo do lago um barro mole e verde, o qual davam a ele formas brataquianas (os muiraquitãs), que endureciam a ser retirados da água. Com esses objetos presenteavam os *Guaçarís*, como amuleto, que eles traziam pendurados ao pescoço.” (Costa *et al.* 2002: 484-486).

Para além dos mitos que existem sobre essas sociedades guerreiras, os muiraquitãs são objetos muito elaborados, com um alto grau de *savoir-faire*, certamente dotados de

um amplo repertório simbólico.

Figura 1.



Figura 1. Exemplos de muiraquitãs, de morfologia batráquia (Acervo MPEG)

Entre os muiraquitãs que pertencem ao acervo do Museu Goeldi, alguns apresentam formas triangulares muito semelhantes às formas dos machados. A semelhança formal entre dois artefatos que *a priori* parecem ter funções diferentes - já que o muiraquitã seria um adorno pessoal e o machado um instrumento - sugere que a explicação das similaridades pode ocorrer fora do universo técnico e se adequar melhor ao universo simbólico.

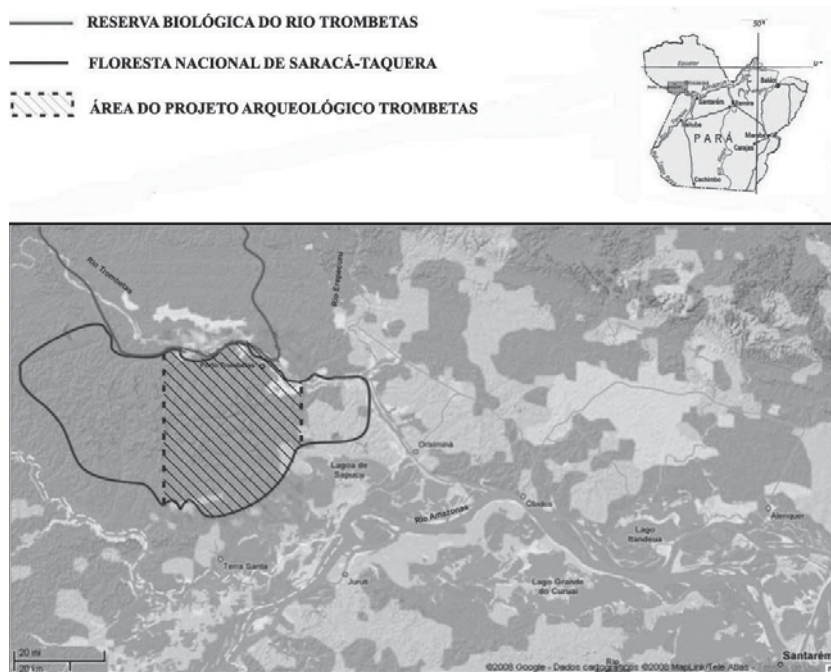
A análise aqui proposta, além de apresentar aspectos técnicos e formais das

lâminas de machados, procurará considerar o contexto cultural do qual foram originadas e explorar a semelhança formal entre algumas lâminas de machados e alguns muiraquitãs.

APRESENTAÇÃO DO SÍTIO

O sítio Boa Vista está localizado sob uma pequena vila na margem direita do rio Trombetas (figura 2), no baixo curso do rio Amazonas, no estado do Pará. Em termos de pesquisa arqueológica, pode-se considerar que essa área começou a ser cientificamente explorada na década de 1920 por Curt Nimuendajú (Nimuendajú 2000, 2004), mais minuciosamente na década de 1950 por Peter Hilbert e, depois, em 1970 por Peter e Klaus Hilbert (Hilbert 1955; Hilbert & Hilbert 1980). P. e K. Hilbert encontraram diversos sítios na região, focando seus estudos em dois deles: o sítio Pocó, localizado na margem esquerda do rio Pocó, afluente do rio Nhamundá e o sítio Boa Vista. A partir desses dois sítios, definiram uma cronologia fundamentada nas ocorrências de estilos cerâmicos, que serve de base para toda a região de Trombetas. Assim, as ocupações mais antigas estariam relacionadas à ocupação Pocó – 65 a.C. ± 95 a 205 ± 115 A.D. - e as ocupações mais recentes, à ocupação Konduri - 1400 ± 100 A.D. (Hilbert 1955; Hilbert & Hilbert 1980)

Figura 2.



O sítio Boa Vista é formado por duas grandes manchas de Terra Preta Arqueológica (TPA) que foram escavadas pela equipe do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), entre os anos de 2002 e 2003. As datações radiocarbônicas obtidas por V. Guapindaia (2008, 2011) no sítio arqueológico Boa Vista confirmaram os dois momentos de ocupação com datas de 360 a.C. a 380 A.D., para os níveis relacionados à cerâmica Pocó e de 1.020-1.450 A.D., para aqueles relacionados à cerâmica Tradição Konduri. A análise do material lítico do sítio Boa Vista realizada por M. J. Rodet (2008, 2009) restringiu-se ao material proveniente da Escavação XII, composto por 579 objetos. Os resultados apontaram diferenças tecnológicas entre os níveis relacionados às ocupações Pocó e Konduri, confirmando também o que já havia sido estabelecido anteriormente (Rodet *et al.* 2010).

Neste artigo serão apresentados os resultados das análises realizadas sobre a indústria polida, precisamente as lâminas de machado, cuja maioria foi coletada por moradores em locais de atividades cotidianas. Por terem sido encontradas em subsuperfície, o material foi relacionado aos níveis da ocupação Konduri.

O grande interesse deste estudo é apresentar cadeias operatórias de fabricação de instrumentos líticos, especificamente, os polidos. Na Amazônia, desde o início da arqueologia na região, existe uma grande preocupação com o estudo das coleções cerâmicas, sendo as indústrias líticas deixadas em segundo plano. Mais recentemente, novas abordagens enfocam as análises das coleções líticas, cujos resultados enriquecem os modelos de ocupação humana elaborados para a região (Rostain 1986/1990; Versteeg e Rostain 1999; Bueno e Pereira 2007; Guapindaia 2008; Rodet *et al.* 2010; Duarte-Talim 2012; dentre outros).

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO

A coleção de material lítico polido presente no sítio é composta por 15 lâminas de machado inteiras ou semi-inteiras, além de 17 fragmentos de instrumentos polidos diversos (figura 3). Neste artigo serão apresentadas apenas as lâminas. Dessas, somente uma foi encontrada *in situ* (escavação XII, nível 7, peça número 15), sendo as demais doadas por moradores locais que as coletaram durante as atividades de plantio no sítio. Elas estão relacionadas às ocupações Konduri, pois se encontravam em subsuperfície.

Figura 3.

Tipo de vestígio	Rocha verde	Hematita	Arenito	Diabásio	MP não identificada/dúvida	Total
Lâminas de machado inteiras	14	0	0	1	0	15
Fragmentos de instrumento polido	11	1	3	-	2	17
Total	25	1	3	1	2	32

Figura 3. Conjunto de vestígios líticos polidos provenientes do sítio arqueológico Boa Vista.

De um modo geral, as lâminas apresentam-se em bom estado de conservação, com corpo e gume preservados, agudos e sem quebras ou perda de matéria prima por motivos tafonômicos, tais como rolamento, erosão, lascamentos atuais, etc.

METODOLOGIA

Atualmente, nos estudos tecnológicos de coleções líticas temos tentado unificar não só as terminologias, mas também padronizar as metodologias de análise (Rodet e Alonso 2007; Rodet *et al.* 2007; Rodet *et al.* 2010). É claro que, muitas vezes, é necessário fazer adaptações nas variáveis selecionadas, mas isso não afeta o corpo das análises como um todo. Assim, a abordagem empregada baseou-se nas características técnicas de produção dos objetos (análise tecnológica), que permitem entender como os instrumentos foram produzidos em uma perspectiva paleoetnológica. Para isso, utiliza-se o conceito de cadeia operatória (Tixier 1978; Inizan *et al.* 1995; Leroi-Gourhan 1966), a partir do qual as etapas de produção dos instrumentos são reconstituídas.

De acordo com os autores citados, o processo de produção inicia-se a partir de dois parâmetros principais: a necessidade e o desejo de produzir um determinado objeto. Esse objeto tem dimensões de ordem funcional, prática ou simbólica, mas principalmente cultural. Assim, se pensarmos de forma ideal, o lascador busca a matéria-prima tendo já em mente o instrumento desejado. Algumas regras, mais ou menos rígidas, vão guiar a escolha da matéria-prima: tipo, granulometria, resistência e morfologia do suporte. A partir da escolha e obtenção dos suportes, seguem-se as fases de produção dos

instrumentos, que podem contemplar técnicas, tais como: lascamento, picoteamento, polimento, alisamento, etc., não seguindo estas necessariamente uma sequência linear.

Depois de produzido, o instrumento é utilizado e, muitas vezes, quebrado e abandonado. Quando ainda em utilização, ele poderá ser refrescado, em caso de desgaste, ou reestruturado, em caso de acidente, por exemplo. Quando abandonado, o instrumento pode ser retomado e novamente utilizado. Em uma coleção lítica, essas fases podem ser observadas em maior ou menor grau.

No geral, o estudo tecnológico reconstitui parte das fases das cadeias operatórias através da identificação dos instrumentos e dos núcleos, das matérias-primas utilizadas e, quando possível, de suas jazidas, dos suportes procurados e dos restos brutos de debitage, além da sucessão de técnicas aplicadas ao suporte. Esse tipo de análise permite uma classificação hierárquica das diversas sequências de retiradas e das fases técnicas aplicadas, organizando o conjunto lítico analisado. Por fim, deve-se relacionar os brutos de debitage com os instrumentos e os núcleos, para verificar se são correspondentes. Ou seja, se os suportes foram produzidos pelos núcleos encontrados no sítio; ou ainda, se as lascas de façongem e retoque correspondem às retiradas observadas nas superfícies dos instrumentos. Além disso, a classificação por fases das cadeias operatórias permite apontar quais delas foram produzidas dentro do sítio ou da área escavada e quais foram realizadas no exterior. Esse cruzamento de dados permite também isolar as tendências gerais das séries estudadas (Tixier 1980; Geneste 1991; Pelegrin 1997, 2005; etc.).

A coleção aqui estudada é composta apenas de instrumentos finalizados, por isso não apresenta restos brutos de debitage relacionados às fases de produção. Ainda assim, é possível aplicar a análise tecnológica através da observação dos estigmas deixados pelas diferentes técnicas utilizadas, além de identificar os tipos de técnicas empregadas e a sua sequência de aplicação.

A terminologia utilizada especificamente para as lâminas de machado foi adaptada de E. Rostain (1986/1990), A. Prous *et al.* (2002) e G. Neves (2003). Cada um dos setores do objeto foi descrito de maneira sistemática e foi estabelecida uma terminologia para as diversas partes da lâmina (figura 3). Neste trabalho, diferenciamos os termos lâmina e machado. A lâmina é apenas um dos componentes do instrumento, enquanto o machado é o objeto composto por cabo, amarras e eventualmente resinas ou ceras, os quais raramente se conservam no registro arqueológico (exceção para exemplares da Guiana Francesa, do Suriname e do Brasil mencionados por A. H. Versetee e E. Rostain 1999), além da lâmina propriamente dita.

Figura 4.

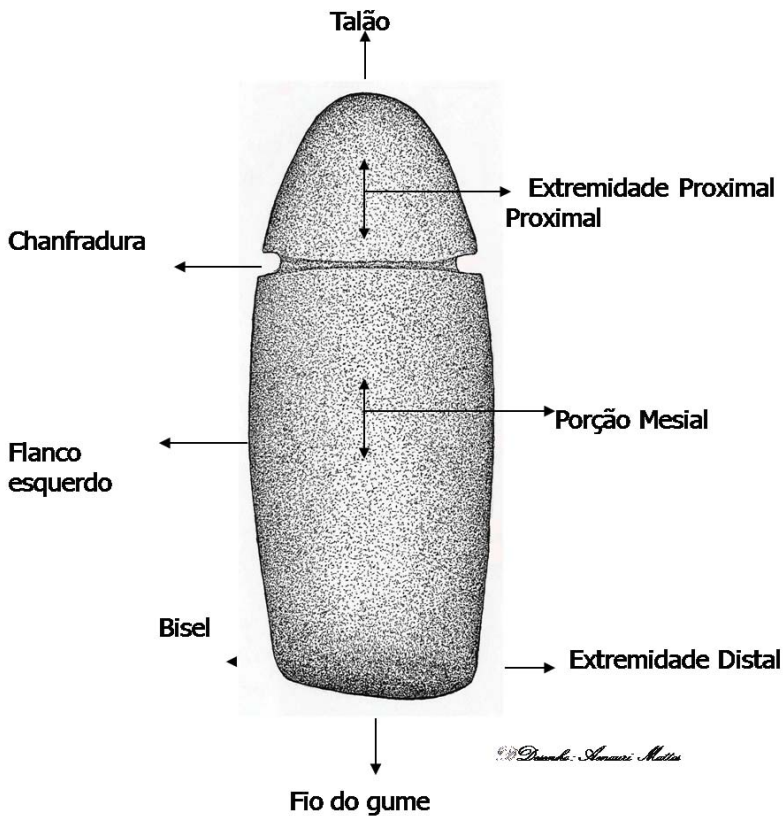


Figura 4. Terminologia: a nomenclatura escolhida para denominar as diversas porções das lâminas lascadas foi adaptada de uma terminologia já existente de A. Prous *et al.* (2002) e G. Neves (2003), para as lâminas polidas (desenho A. Mattos).

Na análise realizada foi possível identificar aspectos como: tecnologias utilizadas na elaboração dos instrumentos (lascamento, picoteamento, alisamento e/ou polimento), morfologias, acidentes e macrovestígios (que podem indicar utilização e encabamento). Os resultados apresentados correspondem, então, a uma tendência morfo-tecnológica geral da coleção.

ESTUDO TECNOLÓGICO DA COLEÇÃO

As lâminas de machado polidas são instrumentos formados por pelo menos três

partes (figura 4): extremidade proximal, porção mesial e extremidade distal. Cada uma dessas partes apresenta especificidades. A extremidade proximal (talão) e a porção mesial (corpo da lâmina) são realizadas a partir de duas ou de três técnicas: lascamento e/ou picoteamento, e, mais raramente, por polimento. Teoricamente trata-se de setores passivos do instrumento, os quais vão receber cabos e amarras. A extremidade distal (bisel e gume) é fabricada frequentemente por polimento e está relacionada à parte ativa do machado.

AS MATÉRIAS-PRIMAS

Para a coleção do sítio Boa Vista, não foi realizada análise específica para identificar quais rochas foram utilizadas como suporte. Assim sendo, as peças foram reunidas em um único grupo denominado como “rochas verdes”, que pode englobar, entre outras: anfíbolitos, diabásios e gabros. Tais rochas são ricas em olivinas, que lhes confere coloração esverdeada. São compostas por minerais variados, facilitando a alteração e a desagregação dos grãos durante os trabalhos de picoteamento e/ou polimento do suporte. De forma geral, apresentam granulometria grossa e heterogeneidade considerável. Esses dois elementos colaboram para que este tipo de matéria-prima não responda bem ao lascamento e seja mais apropriada a outras técnicas, tais como o picoteamento.

Por outro lado, realizar o estudo mineralógico detalhado seria interessante, pois poderia apontar algumas diretrizes para a pesquisa. A escolha correta da matéria-prima é fator essencial na produção do instrumento, pois esta influencia diretamente na eficácia e resistência da lâmina. De acordo com A. Boomert e S. B. Kroonenberg (1977 *apud* Verteeg e Rostain 1999), a aptidão da rocha à abrasão regular é um elemento fundamental para a produção do instrumento, em consequência, as rochas preferidas seriam as homogêneas. As heterogêneas, de grãos grossos, ou ainda as xistosas, seriam evitadas, pois afetariam o bom desempenho e a resistência do fio do corte.

No entanto, na Amazônia, de forma geral, parece que esta escolha nem sempre prevalece. Em alguns sítios foi possível observar vários tipos de rochas empregadas como suporte, inclusive as xistosas (sítio arqueológico do Pacoval). Na coleção em questão, a granulometria, a olho nu, variou entre fina a grossa, tendo vários exemplares a grãos grossos e médios.

De todo modo, seguramente existe alguma especificidade para escolha das matérias-primas relacionadas à produção de lâminas que se desconhece. Não foram encontradas fontes de matéria-prima próximas ao sítio, o que leva a pensar na realização de incursões aos locais das jazidas ou trocas com outros grupos, como relata C. Lévi-Strauss (1948 *apud* Verteeg e Rostain 1999) para os Trumai e os Suyá do alto Xingu.

Enfim, classificar todas as matérias-primas sob um único rótulo (rochas verdes), não permite avaliar se houve ou não uma economia da matéria-prima (Perlès 1980) para a produção das lâminas polidas, ou seja, se foram utilizadas determinadas matérias-primas para produzir instrumentos tecno-morfológicamente específicos ou se, ao contrário, não há diferenças na escolha da matéria-prima para a produção dos diversos instrumentos.

AS FASES DE PRODUÇÃO DAS LÂMINAS POLIDAS

A análise tecnológica da coleção permitiu descrever em parte a cadeia operatória da produção das lâminas. Por outro lado, nos baseamos também em trabalhos experimentais e etnológicos realizados no Brasil e no exterior (Versteeg e Rostain 1999; Prous *et al.* 2002; Pétroquin e Pétroquin 2002). De forma geral, foi possível estabelecer a sequência de operações para a fabricação dos instrumentos: escolha do suporte, façonagem do mesmo, dando-lhe a morfologia desejada, finalização do objeto e sua utilização. Ao longo dessas sequências podem ser utilizadas uma ou mais técnicas, tais como: lascamento, percussão direta dura, picoteamento, alisamento e polimento. A execução das fases, assim como a utilização das diferentes técnicas, não segue uma sequência linear, podendo ocorrer de forma intercalada. As fases identificadas na análise das lâminas de machado do sítio Boa Vista podem ser sintetizadas, de maneira geral, nas quatro etapas que seguem.

FASE 1. OBTENÇÃO DO SUPORTE:

Os instrumentos analisados apresentam alto grau de transformação, o que não permitiu identificar os suportes escolhidos. Muito provavelmente, as jazidas de matéria-prima eram bem conhecidas pelos pré-históricos. É possível que as fontes de matéria-prima fossem afloramentos, diques ou ainda os rios que forneceriam suportes em formas variadas como blocos, plaquetas, seixos, lascas, etc. No geral, a coleção estudada apresentou suportes de morfologia alongada.

De acordo com os estudos em Java, Indonésia (Pétroquin e Pétroquin 2002), as jazidas de matérias-primas utilizáveis são quase sempre conhecidas e testadas ou exploradas pelo grupo, mesmo quando distantes dos territórios ocupados permanentemente. Os modos de prospecção utilizados implicam a subida de cursos de água examinando os aluviões e testando com o percutor as matérias encontradas. Várias rochas são procuradas – xistos ou rochas xistosas, serpentinas, basaltos, rochas magmáticas metamorfozadas. A maior preocupação desses grupos é encontrar matéria-

prima abundante que poderá ser selecionada em grande número. De acordo com este trabalho, somente a proximidade dos afloramentos pode oferecer uma condição de escolha mais ampla relacionada com a qualidade e a resistência mecânica.

FASE 2. LASCAMENTO DO SUPORTE OBTIDO (ETAPAS INICIAIS DA FAÇONAGEM):

A partir da aquisição do suporte, este poderá ser transformado, primeiramente, por lascamento. Essa é uma técnica que permite a retirada de volume de maneira rápida e eficaz sem muito dispêndio de energia, delineando o suporte a partir da ideia mental do objeto desejado. No entanto, o limite da aplicação dessa técnica para a elaboração de lâminas de machado polidas é a própria matéria-prima escolhida – as rochas verdes – a qual é composta por mais de um mineral, ou seja, no geral são heterogêneas e que, conseqüentemente, não respondem bem ao lascamento. Esse tipo de matéria-prima absorve o impacto do percutor e não permite que a onda de lascamento flua com facilidade (fratura pelo princípio do cone de Hertz – Rodet e Alonso 2007), o que pode causar acidentes e tornar o trabalho lento.

Dentre as peças analisadas, não há nenhuma que apresente de forma sistemática e clara estigmas da aplicação dessa fase. No entanto, foram observados alguns negativos de lascamento restritos aos flancos e ao talão, realizados por percussão direta dura, que talvez possam relacionados a essa fase. Por outro lado, é possível observar a aplicação da técnica em um exemplar proveniente do sítio Pacoval, localizado no município de Prainha, na região do baixo Amazonas, estado do Pará. Neste, há uma grande retirada saindo do flanco e entrando na face achatada da peça, muito provavelmente relacionada a essa fase, servindo para adelgaçar o suporte.

As pequenas retiradas encontradas nos flancos podem corresponder à façonagem do volume, sendo, assim, intencionais. Porém, podem também estar relacionadas ao momento do picoteamento, que fragiliza a área e facilita o desprendimento de pequenas lascas, sendo, neste caso, involuntárias. Observou-se esse mesmo tipo de “acidente” em lâminas de machado lascadas provenientes do sítio de Piragiba, estado da Bahia, onde pequenas lascas se soltaram durante o processo de picoteamento (Rodet *et al.* no prelo; Fernandes 2011). Como algumas delas não tinham ainda se desprendido completamente do instrumento, puderam ser observadas durante a análise. Em algumas coleções oriundas do estado de Minas Gerais (Prous *et al.* 2002) foram também observadas pequenas lascas com talões picoteados que podem corresponder a esta fase do trabalho. Quanto às retiradas presentes no talão, elas podem estar relacionadas à preparação específica do setor para o encabamento, ou ainda, ao uso do instrumento.

Enfim, não foi possível saber se os suportes chegaram preparados ao sítio ou se essa fase do trabalho foi realizada na própria jazida de matéria-prima.

FASE 3. PICOTEAMENTO DO SUPORTE (ETAPAS FINAIS DA FAÇONAGEM):

Nessa fase são definidos o volume e a morfologia finais do objeto, completando o trabalho iniciado na fase anterior. Trata-se de utilizar um percutor (duro, mais ou menos resistente) e com um movimento de percussão lançada, picotear a superfície do instrumento (o trabalho pode ser restrito a certos setores ou atingir toda a face). O trabalho, se demorado, é seguro, pois não há o risco de retirar mais massa do que o desejado, além de ser uma técnica bem adaptada ao tipo de matéria-prima, pois ela se desagrega com facilidade.

Na coleção analisada, algumas peças guardam os estigmas da aplicação dessa técnica, demonstrando que as lâminas foram quase completamente picoteadas antes de serem polidas ou alisadas. Outras apresentam picoteamento restrito a alguns setores, resquícios, talvez, de áreas picoteadas maiores. Foram observados ainda, picoteamentos em locais bem específicos e bem visíveis. Por exemplo: na parte mesial, no talão ou nos flancos da peça. Este tipo de picoteamento pode estar destinado à fixação da lâmina ao cabo, dando ao setor maior aderência, ou pode estar relacionado a uma questão estética.

As experimentações de A. Prous *et al.* (2002) demonstraram que percutores utilizados para picotear têm as superfícies completamente transformadas. Alguns percutores com essas características foram encontrados dentre os vestígios exumados do sítio Boa Vista e podem ser relacionados a essa fase.

FASE 4. ALISAMENTO E POLIMENTO (ETAPA DE ACABAMENTO):

Trata-se da fase de acabamento da produção das lâminas, na qual são utilizadas as técnicas de alisamento e polimento. Estas podem ser aplicadas em toda a peça ou somente em algumas partes. Apenas o bisel será sempre alisado e polido.

A priori, o alisamento é realizado com a aplicação de areia e água, com intenção de retirar arestas, finalizar o volume e a morfologia procurados e delinear o gume. É fácil observar a olho nu os estigmas desse processo, ou seja, as estrias de alisamento. Estas se estendem longitudinalmente no corpo do objeto, ou, mais frequentemente, transversalmente no bisel. No entanto, de acordo com as experimentações realizadas por A. H. Versteeg e E. Rostain (1999), a areia não seria fundamental na aplicação dessa

técnica:

Si l'utilisation de sable semble a priori indispensable pour un bon polissage, les expérimentations ont démontré qu'il n'était pas utile, et qu'il constituait même un désavantage. (...). L'eau était en revanche utilisée pour laver le polissoir et éliminer la poussière issue de la pièce polie, qui devient vite pâteuse et adhère au polissoir. Le temps nécessaire pour polir une lame est très variable selon la roche et la dimension de la lame. Les expérimentations suggèrent qu'il est possible d'obtenir une petite lame en 2-3 heures. (...). Les pierres étaient polies sur des rochers, ce qui a laissé des cuvettes plus ou moins grandes à la surface de ces affleurements. Le polissage des faces de la lame a formé des cavités en forme d'amande ou de coque de bateau. (...). Le façonnage des côtés a abouti à des polissoirs en fuseau (Versteeg e Rostain 1999: 9).

O polimento pode ser a última técnica aplicada sobre as lâminas, sendo comum que ele apague os estigmas deixados pelas outras técnicas. Na coleção, algumas poucas peças estão completamente polidas, sendo mais frequente a presença de instrumentos com polimento restrito a alguns setores. O bisel foi o setor privilegiado para a utilização do polimento. Trata-se da aplicação de um abrasivo fino – provavelmente areia fina ou argila – e água, criando um brilho característico na superfície escolhida.

Enfim, outro aspecto técnico que necessita ser investigado é a realização de chanfraduras, ombros, sulcos, faixas ou áreas de picoteamentos. Esses elementos certamente não foram criados sobre um polidor fixo; foram provavelmente realizados por pequenos polidores manuais (de rocha, mineral ou madeira) ou outros instrumentos.

As experimentações realizadas pelos autores já citados indicam que:

Les éléments morphologiques de certaines lames, comme les encoches, ne peuvent être façonnés sur le polissoir, et des végétaux ont pu être alors utilisés. Une fois polie, les dimensions de la lame sont notablement réduites par rapport à celles de l'ébauche antérieure. (...). Parfois, les irrégularités de taille étaient gardées et le talon non poli pour une meilleure tenue dans le manche (dans les cas d'un emmanchement par inclusion). (...). L'inégalité et la rugosité de la surface du talon permettaient une meilleure tenue de la lame au manche, par l'incrustation dans le bois des aspérités de la pierre. Succédant au polissage de la lame, un travail de finition était encore réalisé sur le tranchant. L'argile ou la vase facilitaient l'aiguisage et permettaient un poli très fin (Versteeg e Rostain 1999).

De fato, é recorrente observar nos entalhes das lâminas estigmas mais ou menos profundos, em geral pouco largos e irregulares, dos instrumentos utilizados.

A morfologia final de um objeto é certamente resultado de um conjunto de elementos, tais como: as matérias-primas escolhidas como suporte segundo sua disponibilidade, e suas aptidões para uso como lâminas de machado; as técnicas aplicadas; os gestos; as morfologias; além da necessidade de incorporar elementos aos instrumentos, como cabos, amarras, resinas e as necessidades que tais elementos impõem. Por exemplo, para adaptar certos cabos, é necessário, muitas vezes, criar na lâmina formas como sulcos ou reentrâncias/chanfraduras, e etc.

No entanto, além da questão puramente técnica, é certo que todos esses fatores têm uma origem cultural comum que orienta desde a escolha da matéria-prima, dos instrumentos, até o tipo de polimento usado na confecção dos machados. Segundo L. H. Van Velthen, “um objeto (etnográfico...) é criado em um contexto particular, referente a uma sociedade humana específica onde está inserido em muitos planos: técnico, produtivo, estético, simbólico” (2012: 53). No caso dos objetos arqueológicos, como as lâminas de machados aqui tratadas, não é possível afirmar com segurança a que contexto estavam relacionados, porém é possível criar hipóteses interpretativas baseadas nas características das peças, nos gestos técnicos ou nos procedimentos que resultam em objetos com determinadas morfologias, associando-as aos exemplos etnográficos, como os já citados aqui.

No entanto, além da questão técnica, é certo que esses fatores têm uma origem cultural comum que orienta desde a escolha da matéria-prima, dos instrumentos, até o tipo de polimento usado na confecção dos machados.

Um dos exemplares inteiros encontrado no Suriname, com cabo, resina, amarras e a lâmina, apresenta no setor de ligação entre o cabo e a lâmina um recorte circular, que pode ser um negativo da fixação de um pequeno ornamento, o que conferiria à peça valor simbólico (Verteeg e Rostain 1999). É claro que os autores não descartam a possibilidade de o estigma estar relacionado a um procedimento técnico, local, de inserção de um pino para melhor fixação da lâmina ao cabo, técnica observada em alguns exemplares do Suriname e do Amapá.

Assim, na tentativa de entender um pouco desse universo, no primeiro momento, as lâminas foram organizadas em dois conjuntos, considerando-se suas características tecnológicas e morfológicas. As peças isoladas foram somente descritas.

CONJUNTO 1:

O grupo é composto de oito peças que apresentam regras bastante estritas e características significativas que permitem definir o conjunto. Trata-se de peças mais longas que largas, de morfologia trapezoidal alongada, com dimensões que variam entre 10,6 e 5,5 cm, largura entre 3,8 e 5,4 cm e espessura entre 1,5 e 2,9 cm. Os talões são principalmente do tipo arredondado, truncado linear e mais raramente pontudo, picoteado e, às vezes, polido. Frequentemente observa-se a extremidade proximal com forma ogival pontuda ou arredondada, que determina a morfologia geral da peça. Essa morfologia é ainda mais destacada a partir da realização de chanfraduras do tipo dupla com garganta (figura 5). As mesmas são bem marcadas, profundas e bem delimitadas (0,3 e 0,4 cm), com sulcos também marcados, que podem ser mais rasos à medida que entram nas superfícies das peças. Ainda nessa área, observam-se alguns negativos de lascamento que podem estar relacionados à façongem do setor para o encabamento. A produção do bisel – duplo convexo triangular ou pontiagudo, assimétrico - está sempre relacionada ao polimento e muito raramente também ao picoteamento. O fio do gume apresenta ângulos próximos a 70° e 90°.

Esse grupo apresenta peças com as faces assimétricas: uma mais plana em oposição a outra mais convexa.

Figura 5.

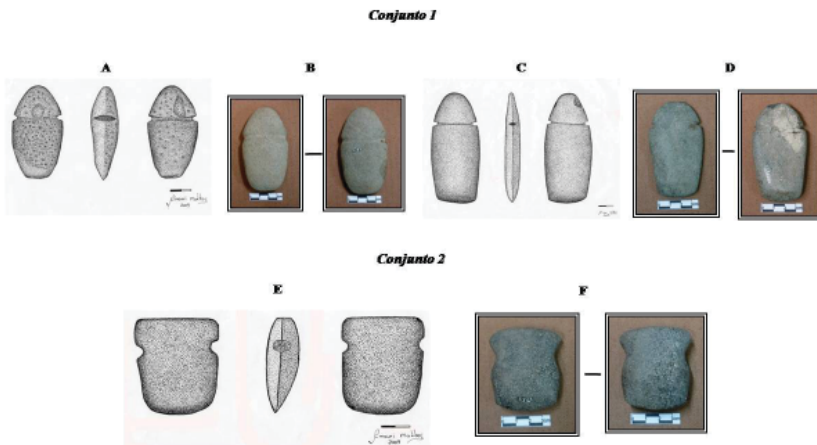


Figura 5. Conjuntos 1 e 2 de lâminas: destaque para a semelhança morfológica entre as peças que compõem os conjuntos. A-D, exemplos de peças do conjunto 1, de morfologia trapezoidal, com dupla chanfradura que destaca a extremidade proximal (ogival pontuda ou arredondada). E-F, peças do conjunto 2, de morfologia retangular, com dupla chanfradura (fotos e desenhos de A. Matos).

CONJUNTO 2:

O conjunto é composto de duas peças. Trata-se de objetos de morfologia retangular (figura 5 E - F) realizados sobre suportes mais curtos, porém mais robustos que os utilizados para as demais lâminas da coleção (aproximadamente 6,1 x 5,0 x 3,0 cm e 6,3 x 5,9 x 2,6 cm). O setor proximal apresenta picoteamento e chanfraduras duplas limitadas por arcadas quadradas ou arredondas. Os talões são picoteados, do tipo truncado, com dimensões próximas de 5,0 x 2,0 cm.

A porção mesial traz também vestígios de picoteamento e tem as dimensões muito próximas da anterior, o que caracteriza uma lâmina curta e robusta.

Os biseis podem ser duplos, convexos, simétrico-triangulares ou ainda assimétricos, tendo sido realizados por polimento (em um deles, observam-se resquícios de picoteamento). O fio é convexo simétrico, com ângulos de 70° e 80°.

Pelo menos duas técnicas foram observadas na produção dessas peças: picoteamento e polimento. Quanto ao lascamento, este pode ter sido utilizado, mas não foi identificado nenhum negativo nas superfícies. Os estigmas demonstram que as chanfraduras em arcadas foram produzidas utilizando ao menos uma técnica, o polimento.

AS OUTRAS PEÇAS:

As demais peças – de número 2, 11, 14 e 15 – não apresentam chanfraduras, o que as diferencia claramente dos outros dois conjuntos, podendo implicar em encabamentos também distintos (figura 6). Por outro lado, apresentam dimensões, talões, técnicas e morfologias muito variadas, sendo impossível agrupá-las (figura 7). As peças no geral são longas, com comprimentos que variam entre 7,2 / 8,4 / 12,4 e 11,2 cm. Os talões podem ser ou não picoteados, dos tipos truncado ou arredondado. As técnicas observadas nas superfícies das peças são o picoteamento e o polimento. Apenas uma delas apresentou, além dessas, vestígios de lascamento (peça nº. 15). As morfologias podem ser: triangular, elipsoidal ou trapezoidal.

Figura 6.

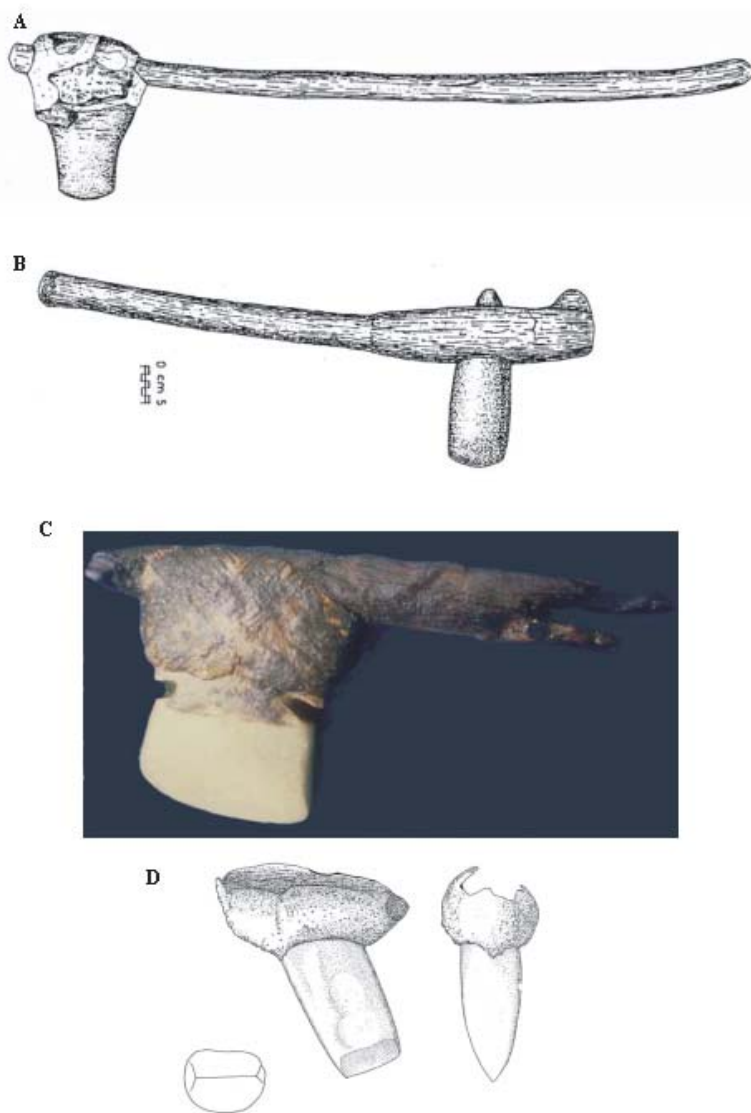


Figura 6. Tipos de encabamentos de lâminas encontradas encabadas. A: lâmina do rio Matarony, Guiana Francesa. B: lâmina do rio Approuague, Guiana Francesa. C: lâmina do rio Amazonas, Abatetuba, Brasil. D: lâmina do rio Mazarumi, Guiana (Veerstig e Rostain, no prelo).

A lâmina de número 15 é a única encontrada *in situ*. Trata-se de uma pequena

lâmina de morfologia trapezoidal realizada sobre rocha verde, completamente polida. Somente foi observado picoteamento no talão e nos flancos, o que pode corresponder ao encabamento do tipo encaixado. O bisel é duplo convexo, simétrico, pontiagudo e polido. O fio da lâmina é convexo simétrico com ângulos próximos a 70°.

Enfim, um último objeto deve ser mencionado (figura 7). Trata-se de um instrumento de morfologia triangular, com dimensões aproximadas de 5,5 x 3,2 x 2,0 cm. Apresenta, no geral, características de lâmina de machado – extremidade proximal com chanfradura, talão, morfologia geral, etc. Contudo, o setor que corresponderia ao gume não é em bisel, mas mais truncado, com pequenas cúpulas de fundo rugoso, resultantes da perda de matéria-prima.

Figura 7.

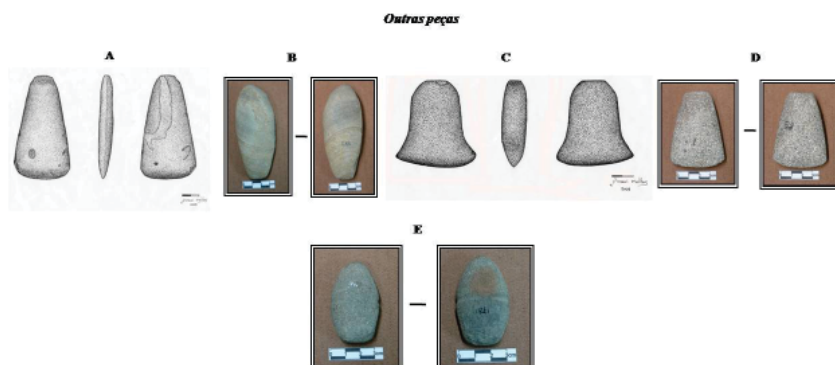


Figura 7. As outras peças: estas não puderam ser agrupadas por apresentarem características tecno-morfológicas bem diferenciadas. A-D, respectivamente, as peças de nº 2, 11, 14 e 15. E: peça com setor distal truncado, com cúpulas resultantes da perda de matéria-prima (fotos e desenhos de A. Matos).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A coleção de lâminas analisadas sob a metodologia da Escola Francesa (Leroi-Gourhan 1964; Inizan *et al.* 1995), aliada à comparação com exemplos etnográficos, permitiu fazer inferências de cunho tecnológico sobre a cadeia operatória de produção dos objetos, mas também pensar sobre possíveis aspectos culturais e simbólicos, intrínsecos à sua produção.

Em termos tecnológicos, pode-se destacar a identificação de 4 fases principais de fabricação (obtenção do suporte, início e término da façomagem e finalização do instrumento), com utilização de diversas técnicas (lascamento, picoteamento, alisamento e polimento) que podem ser específicas a cada fase. Cabe ressaltar mais uma vez que o

encadeamento das etapas nem sempre é linear, e que a sequência apresentada é uma síntese, uma modelização das operações reconstruídas durante as análises a partir dos estigmas deixados por suas realizações.

As questões relacionadas à utilização deste instrumento não foram tratadas neste artigo, mas deve-se considerar que as lâminas de machado podem ter utilidades diversas. A. H. Verteeg e E. Rostain (1999) exemplificam diversos outros usos de machados para além da derrubada de árvores com o objetivo de abrir clareiras para áreas de plantio, como: cortar madeira para a produção de instrumentos ou estruturas diversos (postes de casa, cabos, assentos, etc.), produzir canoas, derrubar colmeias para coleta de mel, dentre outros. As lâminas podem apresentar setores com usos diferenciados: a porção distal (gume), com utilização primordial para cortar, e a porção proximal (talão), utilizada não apenas para auxiliar no encabamento, mas também como uma segunda parte ativa do objeto, para picotear, furar, etc., dependendo de sua morfologia e do tipo de encabamento.

Para complementar este estudo, é interessante realizar uma análise das matérias-primas utilizadas, com vistas a aprofundar o entendimento acerca de suas escolhas em termos de granulometrias, suportes, etc., frente às técnicas e métodos utilizados.

Por fim, foi possível agrupar as peças em conjuntos tecno-morfológicos semelhantes e relacionar parte deles ao contexto cultural regional. De uma maneira geral, a morfologia final das lâminas do grupo 1 mostrou-se bastante rígida, e chama atenção o fato de apresentar semelhanças com outros objetos provenientes da região, os pingentes em forma de batráquios conhecidos como muiraquitãs. O Muiraquitã (ou a rã) é uma constante no imaginário dos povos amazônicos em geral e, em particular, na região do baixo curso do rio Amazonas, em Oriximiná. Os trabalhos de J. Aires da Fonseca (2010) demonstraram que esse elemento pode ser incorporado não só na cerâmica, mas também em outros objetos dessas populações, por exemplo, nos ídolos de pedra e nas contas. No nosso entendimento, é possível acrescentar mais um elemento a esse universo, as lâminas do conjunto 1. Elas têm todo um trabalho na parte proximal, que destaca o que poderíamos considerar como sendo a cabeça da representação, e as partes mesial e distal, como sendo o corpo do animal. O formato final pode ser relacionado ao muiraquitã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIRES DA FONSECA, J. 2010. “As Estatuetas Líticas do Baixo Amazonas”. In: Pereira, E. e Guapindaia, V. (orgs.). *Arqueologia amazônica*. Belém: MPEG, IPHAN, SECULT, pp. 235-257
- BOOMERT, A. 1997. “Gifts of the Amazon. “Green Stones” pendants and beads as items of ceremonial exchange in Amazonian and Caribbean”. *Antropologica*, 67: 33-54.
- BUENO, L.; PEREIRA, E. 2007. “Indústrias Líticas em Sítios Cerâmicos da Amazônia: um estudo do sítio Domingos, Canaã dos Carajás, Pará”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 17:99-126.
- COSTA, M. L.; SILVA, A. C. R.; ANGÉLICA, R.M. 2002. “Muyrakytã ou Muiraquitã, um Talismã Arqueológico em Jade Procedente da Amazônia: uma revisão histórica e considerações antropogeológicas”. *Acta Amazônica* 32 (3): 467-490.
- DIAGARD, J-P. 1979. “La Technologie en Anthropologie: fin de parcur ou nouveau souffle?” *L’Homme*, 19(1): 73-104.
- FERNANDES, H. L, A. 2011. *As Lâminas de Machado Lascadas Aratu de Piragiba – BA*. Salvador: Tese de doutoramento em Antropologia, Universidade Federal da Bahia.
- GENESTE J.-M. 1991. “Systèmes d’approvisionnement en Matières Premières au Paléolithique Moyen et au Paléolithique Supérieur en Aquitaine.” *L’Homme de Néandertal, Actes du Colloque International de Liège*, (4-7)6 : 75-97.
- GUAPINDAIA, V. 2008. *Além da Margem do Rio – as ocupações Konduri e Pocó na região de Porto Trombetas, PA*. São Paulo: Tese de doutoramento em Arqueologia, MAE/USP.
- GUAPINDAIA, V.; LOPES, D. 2011. “Estudos Arqueológicos na Região de Porto Trombetas, PA.” *Revista de Arqueologia/Sociedade de Arqueologia Brasileira*. 24(2): 50-73.
- HAYDEN, B. 1998. “Practical and Prestige Technologies: The evolution of material systems.” *Journal of Archaeology Method and Theory*, 5 (1): 1-55.
- HILBERT, P. P. 1955. “A Cerâmica Arqueológica da Região de Oriximiná”. *Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará*. Vol. 9, 76 p.
- HILBERT, P. P. & HILBERT, K. 1980. “Resultados Preliminares da Pesquisa Arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, Baixo Amazonas.” *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Nova série: Antropologia*. vol. 75: 1-11.
- INIZAN M.-L., REDURON M., ROCHE H., TIXIER J. 1995. *Technologie de la Pierre Taillée*. Paris: Editions du CREP, 4: 199 p.
- LEMONNIER, P. 2004. “Mythiques Chaînes Opératoires.” *Techniques e Culture*, 43-44 Marseille: Maison des sciences de l’homme. p. 1-14.
- LEROI-GOURHAN, A. 1964. *O Gesto e a Palavra. 1- Técnica e linguagem*. Lisboa, Vila Nova de Gaia, Rio de Janeiro: Edições 70, LDA. 237 p.
- LEROI-GOURHAN, A. 1966. «La Préhistoire: problèmes méthodologiques». In : *Presses Étude technologique des industries lithiques taillées: Bibliographies Universitaires de France*. p. 240-269.
- MAUSS, M. 1947. *Manuel d’ethnographie*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- NEVES, G. 2003. *As Lâminas de Machado Pré-Históricas do Brasil – revisão bibliográfica e estudos recentes*. Belo Horizonte: Monografia de final de curso, para obtenção do título de bacharel em história, FAFICH-UFMG.
- NIMUENDAJÚ, C. 2000. *Cartas do Sertão. De Curt Nimunedajú para Carlos Estevão*

- de Oliveira. Apresentação e Notas de Tekla Hartmann. Coleção Coisas de índios. Museu Nacional de Etnologia. Lisboa, Ed. Assírio & Alvin.
- NIMUENDAJÚ, C. 2004. *In Pursuit of a Past Amazon. Archaeological Researches in the Brazilian Guyana in the Amazon Region*. A posthumus work compiled and translate by Sig Rydén and Per Stenborg, edited by Per Stenborg. (Etnologiska SATududier 45). Göteborg-
- PELEGRIN, J. 1997. “Les techniques de débitage laminaire au Tardiglaciaire : critères de diagnose et quelques réflexions.” L’Europe Central et septentrionale au Tardiglaciaire, Table Ronde de Nemours, Nemours, 13-17 mai, *Mémoires du Musée de Préhistoire d’Ile de France*, 7: 73- 86.
- PELEGRIN, J. 2005. *Cours de DEA*. Université de Paris X, Laboratoire d’Archéologie et Technologie lithique. Paris : Manuscrito.
- PERLES, C. 1980. “Économie de la matière première et économie de la débitage : deux exemples Grecs.” In:Tixier, J. (org.). *Pré-histoire et Technologie Lithique*. Valbone: Centre de Recherches Archeologiques du C.N.F.S..
- PÉTROQUIN, P. e PÉTROQUIN, A.-M. 2002. *Ecologie d’un outil: la hache de pierre en Irian Jaya (Indonésie)*. Monographie du CRA 12. Paris: CNRS Editions. p. 21-81.
- PIZARRO, A. 2012. *Amazônia : as vozes do rio : imaginário e modernização*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 271 p.
- PORRO, A. 2010. “Arte e Simbolismo Xamânico na Amazônia.” *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Ciências Humanas*. v. 5(1): 129-144.
- PROUS, A., ALONSO, M., PILÓ, H., XAVIER, L. A. F., LIMA, A. P., NEVES, G. 2002. “Os Machados Pré-históricos no Brasil – descrição de coleções brasileiras e trabalhos experimentais: fabricação de lâminas, cabos, encabamento e utilização.” *Canindé*, Xingó, nº 2.: 162-237.
- RODET, M. J. e ALONSO, M. 2006. “Princípios de Reconhecimento de Duas Técnicas de Debitagem: percussão direta dura e percussão direta macia (*tendre*).” *Revista de Arqueologia SAB*, 17 (II-2004): 63-73.
- RODET, M. J., DUARTE, D., CUNHA, A. N. C., DINIZ, L. R., BAGGIO, H. 2007. “Os Métodos de “Fatiagem” sobre Seixo de Arenito/Quartzito do Brasil Central – exemplo do sítio arqueológico de Buritizeiro, Minas Gerais.” *Anais do XIV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB - CD)*.
- RODET, M.J.; GUAPINDAIA, V.; MATOS, A. 2010. “Análise Tecnológica e Cadeia Operatória: uma nova proposta para a indústria lítica lascada das culturas ceramistas da Amazônia.” In: Pereira, E. e Guapindaia, V. (Orgs.). *Arqueologia amazônica*. Belém: MPEG, IPHAN, SECULT, v. 2:681-711.
- RODET, M. J., FERNANDES, H. L. A., DUARTE, D. No prelo. “As Lâminas de Machado Lascadas do Sítio Aratu de Piragiba, Bahia.” Comunicação apresentada no XV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, 2009. Belém.
- ROSTAIN, E. 1986/1990. “Étude d’une Chaine Opératoire: les haches en pierre polie d’Amazonie.” *Arquivos do Museu de História Natural*, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, vol. 11 : 195-240.
- TIXIER, J. 1978. *Méthode Pour l’étude des Outillages Lithiques. Notice sur les travaux scientifiques*. Paris: Thèse de doctorat d’état à Lettres, Université de Paris X, Nanterre, 1978, 117 p..
- TIXIER, J. 1980. “Raccords e remontages.” In: Tixier, J. (org.). *Pré-histoire et technologie lithique*. Journées du 11-12-13 mai 1979. Centre de Recherches Archeologiques du C.N.F.S., Valbone.

- VELTHEN, L. H. Van. 2012. “O Objeto Etnográfico é Irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises.” *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1): 51-66.
- VERSTEEG, A.H e S. ROSTAIN. 1999. “A hafted Amerindian stone axe recovered from the Suriname River.” *Mededelingen Surinaams Museum* 55 (in press).

CHAÎNE OPÉRATOIRE, POLISHED STONES AXES BLADES AND AMAZONIA'S IMAGINARY IN THE ARCHEOLOGICAL SITE BOA VISTA, PARÁ

ABSTRACT

The archeological site Boa Vista is located in the Porto Trombeta's region, State of Pará, Brazil. It's an open archeological site, formed by two concentrations of Terra Preta Arqueológica (TPA), which one presenting remains of the Pocó and Konduri Traditions. In this paper, we intend to present the results of the morpho-technological analyses of polished stone axes blades, founded on surface and on stratigraphy. These axes were studied according to the chaîne-opératoire concept, in order to, on the first moment, comprehend and classify these instruments, and then, to relate them to the Amazon's symbolic repertory. The final morphology of an object, in this case polished blades and axes, results certainly from a group of elements, such as: the raw materials; the movements and the techniques utilized into their production; among others elements (handles, binding materials, resins) and, finally, the symbolic repertory of these populations, which can be represented more or less clear through this construction.

KEYWORDS

Stone technology, polished stone axes blades, Amazon.

SOBRE OS AUTORES

MARIA JACQUELINE RODET

Professora do departamento de Antropologia e Sociologia da UFMG, e é doutora em arqueologia, pela Universidade de Paris X, Nanterre França.

Contato: jacqueline.rodet@gmail.com

DÉBORAH DUARTE TALIM

Bolsista FAPEMIG pelo Museu de História Natural da UFMG, e é mestra em Arqueologia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Contato: delsduarte@hotmail.com

VERA LÚCIA GUAPINDAIA

Pesquisadora do MCTI-Museu Paraense Emilio Goeldi. Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo, mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco e graduada em História na Universidade Federal do Pará.

Contato: vera.guapindaia@globo.com

AMAURI MATOS

Graduando em História pela Universidade de Santo Amaro. Desde 2004 é técnico em arqueologia do Museu Paraense Emilio Goeldi, no projeto salvamento arqueológico em Porto Trombetas. Possui experiência em análise do material lítico, cerâmico, desenhos técnicos arqueológicos, além de prática em campo.

Contato: amauriamatos@hotmail.com

Teoria & Sociedade *Número Especial* Dezembro de 2014

Antropologias e Arqueologias, hoje.

APRESENTAÇÃO DO ORGANIZADOR
RUBEN CAIXETA DE QUEIROZ

SONHO DE UMA TARDE DE INVERNO: A UTOPIA DE UMA ANTROPOLOGIA
COSMOPOLITA
ALCIDA RITA RAMOS

O DEBATE ENTRE TARDE E DURKHEIM
EDUARDO VIANA VARGAS
BRUNO LATOUR
BRUNO KARSENTI
FRÉDÉRIQUE AÏT-TOUATI
LOUISE SALMON

O ANTROPÓLOGO E A VIDA
ANA MARIA RAMO Y AFFONSO

A INVENÇÃO DAS ARTES PLÁSTICAS EM BELO HORIZONTE
LEONARDO HIPOLITO GENARO FÍGOLI
RONALDO DE NORONHA
JOÃO IVO DUARTE GUIMARÃES

ARTE E CIDADE: GRAFITEIROS E PIXADORES EM BELO HORIZONTE
MARCOS H. B. FERREIRA

SOBRE A REPRESENTAÇÃO DO INDIVÍDUO EM TRÊS TRABALHOS
FOTOGRAFICOS
NIAN PISSOLATI LOPES

EDIFÍCIO MASTER: PAREDES, JANELAS E VIDA SOCIAL
ANA LÚCIA MODESTO

REPENSANDO O CORPO BIOTECNOLÓGICO: QUESTÕES SOBRE ARTE, SAÚDE E VIDA
SOCIAL
ÉRICA RENATA DE SOUZA
MARKO SYNÉSIO ALVES MONTEIRO

O HOMEM BRANCO E O BOTO: O ENCONTRO COLONIAL EM NARRATIVAS DE
ENCANTAMENTO E TRANSFORMAÇÃO (MÉDIO RIO SOLIMÕES, AMAZONAS)
DEBORAH DE MAGALHÃES LIMA

ACUMULANDO SABERES - O PROCESSO DE ESCOLARIZAÇÃO NO CONTEXTO
YE'KWANA
KARENINA VIEIRA ANDRADE

